TEORÍAS SOCIOLÓGICAS DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

FRANCISCO JAVIER
ULLÁN DE LA ROSA

CATARATA

FRANCISCO JAVIER ULLÁN DE LA ROSA

Profesor titular de Sociología en la Universidad de Alicante. Es doctor en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Complutense y máster en Antropología Social por la London School of Economics. Ha sido profesor visitante en diversas universidades de Latinoamérica, Europa, África y Asia, entre las que destacan las universidades de Cambridge, Trinity College Dublin, Southampton, Università degli Studi di Genova, Università degli Studi di Milano, Université Perpignan-via Domitia. Es autor de más de treinta publicaciones académicas entre libros, capítulos de libros y artículos, entre los que destacan los siguientes: *Las utopías religiosas como herramienta metodológica en Ciencias Sociales: crisis social, anomia y revitalización en la Sierra Madre Oriental de México* (ECI, 2007); *Sociología Urbana: de Marx y Engels a las Escuelas postmodernas* (CIS, 2014); "Immigration and Immigration Policy in Spain" en David Leal y Néstor Rodriguez (eds.) *Immigration in an Era of Restriction and Recession* (Springer, 2016).

Francisco Javier Ullán de la Rosa

Teorías sociológicas de los movimientos sociales

CATARATA

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

COLECCIÓN INVESTIGACIÓN Y DEBATE

LA EDICIÓN DE ESTE LIBRO HA CONTADO CON EL APOYO ECONÓMICO DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE

© FRANCISCO JAVIER ULLÁN DE LA ROSA, 2016

© PUBLICACIONES DE LA UNIVERSITAT D'ALACANT
03690 SANT VICENT DEL RASPEIG
PUBLICACIONES@UA.ES
HTTP://PUBLICACIONES.UA.ES
TEL. 965903480

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2016
FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 20 77
FAX. 91 532 43 34
WWW.CATARATA.ORG

TEORÍAS SOCIOLÓGICAS DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

ISBN: 978-84-9097-255-7
ISBN UA: 978-84-9717-497-8
DEPÓSITO LEGAL: M-145-2017
IBIC: JHB/JFF

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. QUÉ ES UN MOVIMIENTO SOCIAL
Y CÓMO LO ABORDAN LAS CIENCIAS SOCIALES 9

CAPÍTULO 1. TEORÍAS SOCIOLÓGICAS CLÁSICAS
SOBRE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES: ESTRUCTURALISMO 15

El marxismo 15
El funcionalismo 20

CAPÍTULO 2. TEORÍAS POSTESTRUCTURALISTAS/POSTMODERNAS
SOBRE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES 38

Epistemología postmoderna y estudio de los movimientos sociales 38
Los postestructuralistas franceses 43
La corriente sociológica de los nuevos movimientos sociales 51
Corrientes críticas con la teoría de los nuevos movimientos sociales en la última década del siglo XX 65

CAPÍTULO 3. EL SIGLO XXI: ENFOQUE ECLÉCTICO Y
MULTIDISCIPLINAR Y NUEVOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES 76

BIBLIOGRAFÍA 85

INTRODUCCIÓN

QUÉ ES UN MOVIMIENTO SOCIAL Y CÓMO LO ABORDAN LAS CIENCIAS SOCIALES

El estudio de los movimientos sociales es, junto con el de la estructura social, la otra gran área temática de la sociología (Marx y Wood, 1975; Klandermans y Staggenborg, 2002; Klandermans y Roggeband, 2007). Lo demuestra el enorme número de miembros que tiene su sección en la American Association of Sociology y en la International Sociological Association. Esto estaría en consonancia con las conocidas dicotomías estructura/agencia y estructura/proceso, desde siempre núcleo central de la sociología.

La presente obra pretende ofrecer al lector un recorrido panorámico sobre la aportación de la ciencia sociológica al estudio de los movimientos sociales, a partir de dos ejes entrelazados: el cronológico y el de escuela. El libro aporta así una nueva síntesis original, el texto breve más completo y actualizado de la historia de la teoría e investigación sobre los movimientos sociales, ordenado por escuelas sociológicas, con una revisión bibliográfica exhaustiva. La obra comienza con las teorías marxistas clásicas y prosigue con el

funcionalismo, desde Durkheim hasta las escuelas norteamericanas, para continuar con las teorías postestructuralistas o postmodernas, con especial atención a la llamada teoría de los nuevos movimientos sociales y sus críticas y revisiones más actuales, en concreto la llamada teoría de los nuevos nuevos movimientos sociales, la aportación más actual y menos tratada aún en textos de síntesis como este. Cada corriente y enfoque teórico será ilustrado con numerosos casos empíricos.

El movimiento social ha sido definido en sociología como *un tipo de comportamiento colectivo en el que el individuo participa de forma voluntaria en un conjunto de acciones comunes, vehiculadas por unas ideas compartidas y dirigidas a ciertos objetivos (al menos teóricamente) concretos*. Un comportamiento en el que el individuo adquiere nuevos roles y estatus que son distintos a los que desempeña en virtud de su posición en la estructura social preexistente y que tienen, por tanto, un efecto de transformación de la estructura. Los movimientos sociales se sitúan así en una esfera intermedia entre las constricciones o determinación de la estructura y la libertad total de una agencia absoluta. *In statu nascendi* suponen una capacidad de crear algo nuevo distinto de lo existente, de actuar en la historia y no ser meras marionetas de la misma. Conforme se van consolidando necesitan crear su propia estructura: organización, división social del trabajo (de las tareas), un cierto dogma ideológico (que puede ser más o menos plural y flexible pero que, al final de cuentas, tendrá unos límites) para poder dar cohesión, sentido e identidad al colectivo.

Los movimientos sociales serían así, en su definición más amplia posible, formas de comportamiento colectivo no generadas desde la estructura pero que crean necesariamente la suya propia. Es decir, no son simples actos colectivos espontáneos, aunque puedan tener su origen puntual en uno. E incluso en muchos casos su necesidad de

estructuración puede llevarlos a convertirse al final en parte de la propia estructura del sistema social en su conjunto. Así ha sucedido, por ejemplo, con muchos movimientos religiosos (una forma de movimiento social), iniciados como organizaciones al margen del sistema ortodoxo de creencias y prácticas y transformados luego en estructuras eclesiásticas dominantes (el cristianismo, el budismo, el islam). Esta característica posición intermedia entre la marginalidad con respecto a la estructura dominante y la creación de una nueva estructura emergente fue entendida perfectamente, entre otros, por Weber, quien la desarrolló en su "ley" sobre la rutinización del carisma (Weber, 1969). También la tenían muy clara los sociólogos de la Escuela de Chicago. Para autores como Park (1946) o Blumer (1946), los movimientos sociales eran uno de los cuatro tipos de acción colectiva posible. Los otros tres eran la multitud, el público y la masa, y se distinguían del movimiento social precisamente por un grado creciente de estructuración: desde la multitud, completamente espontánea y guiada por emociones primarias e irracionales (por ejemplo, un estallido de violencia en un estadio de fútbol durante la celebración de un partido), hasta el movimiento social.

El número de enfoques teóricos, de cuestiones planteadas, de metodologías para abordar los movimientos sociales es muy numeroso (Melucci, 1996; Buechler, 1997). Debido a su propia complejidad, a la forma en que en un movimiento social se operan fenómenos ideológicos, psicológicos (emociones), culturales, económicos o políticos, el estudio de los movimientos sociales es "por definición, interdisciplinar [...] pero al mismo tiempo una verdadera investigación disciplinar de los movimientos sociales es poco frecuente" (Klandermans y Roggeband, 2007: 2). Estos han sido estudiados casi siempre de forma independiente desde las diferentes subculturas disciplinares de las ciencias sociales: la

sociología, la antropología, la ciencia política, la psicología social y la historia. Veamos brevemente cómo ha sido abordado el fenómeno por cada una de ellas:

En lo que respecta a la sociología, esta ha analizado los movimientos sociales desde dos grandes macroenfoques (Johnston y Klandermans, 1995; Goodwin *et al.*, 2001):

a) un enfoque estructuralista, que a su vez puede ser marxista o funcionalista, y que se fija en la importancia de sus estructuras movilizadoras y en los aspectos económicos y políticos de los movimientos;
b) un enfoque postestructuralista, que pone su énfasis en las dimensiones de lo cognitivo, lo simbólico, lo identitario y lo emotivo.

La politología los ha examinado en tanto que actores en la arena política, analizando cómo son conformados por las oportunidades políticas o el impacto de la acción colectiva en las políticas públicas.

La psicología social ha intentado analizar cómo los estados de ánimo individuales (por ejemplo, el descontento, la frustración o la rabia) se transforman en acción colectiva y qué mecanismos explican la participación a corto o a largo plazo de los individuos, es decir, los mecanismos del compromiso y la dinámica del abandono.

La perspectiva antropológica, por su parte, se interesa sobre todo por el papel que juegan la identidad, el significado y el simbolismo. Temas típicos de este campo son la interrogación sobre qué narrativas culturales son (re)producidas por los movimientos o el rol que juegan los valores culturales tanto en los participantes como en las autoridades.

Los historiadores, por último, han buscado identificar secuencias temporales concretas de movimientos desde un

enfoque generalmente ideográfico, y por eso han sido poco relevantes en el debate teórico.

Ninguno de estos enfoques disciplinares es capaz por sí solo de dar cuenta del prisma multifacético de este fenómeno y entre los autores existe hoy, en la era de la interdisciplinaridad, el sentimiento de que todos necesitan retroalimentarse mutuamente. En ese sentido, la sociología parece haber actuado desde hace tiempo como un auténtico organizador o *hub* del flujo interdisciplinar de datos, cumpliendo su mandato de ciencia social por excelencia. Las innovaciones teóricas que vienen de otras disciplinas son filtradas por la sociología y de ahí exportadas de nuevo hacia las demás (Klandermans y Roggerband 2007). Un ejemplo de ello podríamos verlo en el concepto de "movilización de recursos", acuñado por el politólogo Michael Lipsky (1968), pero desarrollado y popularizado por los sociólogos McCarthy y Zald (1977).

En este libro nos limitaremos a recorrer las aportaciones de la sociología, aunque ello nos lleve inevitablemente a hacer incursiones en los terrenos de otras disciplinas.

CAPÍTULO 1

TEORÍAS SOCIOLÓGICAS CLÁSICAS SOBRE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES: ESTRUCTURALISMO

EL MARXISMO

En su *Manifiesto comunista* Marx y Engels nos legaron una frase lapidaria: "La historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases" (Marx y Engels, 1998 [1848]: 11). Con aquella frase no hacían otra cosa más que elevar los movimientos sociales al rol protagónico de motor de todos los procesos de cambio social. Y, en virtud de ello, los marxistas han dedicado desde entonces a los movimientos sociales una atención tan obsesiva como, desgraciadamente, reduccionista y sesgada por su propia agenda ideológica. El principal sesgo de dicho enfoque marxista, tanto el clásico de Marx y Engels como el del neomarxismo que renace de las tinieblas dogmáticas del estalinismo a partir de los años cincuenta y eclosiona en los setenta, es el de no concebir la existencia de otros movimientos sociales que la de aquellos que se crean a partir de la división social del trabajo y los procesos económicos.

El materialismo histórico, fiel a su principio básico, solo quiere ver motivaciones materiales en la acción colectiva organizada. Esta surge como consecuencia de una estructura de explotación, de un modo de producción que divide a los individuos en grupos categoriales estancos, con fronteras definidas, de acuerdo a su relación con los medios de producción: la clase de los que los controlan y la clase de los que no. Los primeros "poseen" los medios de producción (tierra, capital, fábricas, tecnología) mientras que los segundos solo pueden sobrevivir por medio de su trabajo; son parte, como las máquinas y los animales, de las fuerzas productivas. La clase propietaria no reparte entre los trabajadores todos los frutos que genera el trabajo, sino que se queda con una parte, la plusvalía. Esta es la base del proceso de acumulación que le permite a la clase propietaria poseer medios de producción y organizar la estructura social hegemónica, un sistema de poder y económico al mismo tiempo (los marxistas lo denominan economía política) cuyo cometido fundamental es mantener el *statu quo*.

La clase de los proletarios, por su parte, para poder equilibrar la acumulación de poder que opera en detrimento de sus intereses, se ve abocada indefectiblemente a la acción colectiva organizada. Estos movimientos sociales surgirán y adquirirán peso y capacidad de transformación en los momentos en que la estructura de dominación se muestre especialmente rígida u hostil: es decir, cuando las posibilidades de movilidad social ascendente, de acceder a la clase de los no explotados —una posibilidad que existe en todo sistema pues ningún aparato político puede crear barreras sociales eterna o completamente impermeables— se reduzcan dramáticamente o cuando la clase dominante de los propietarios aumente los niveles de explotación para aumentar su plusvalía. Bajo estas premisas, el marxismo no puede entender un movimiento social que no surja de esta tensión

estructural creada por la economía política, es decir, que no parta de un conflicto y de unas razones materiales y cuyos objetivos no sean económicos y políticos. Los marcos teóricos marxistas clásico y neoclásico no conciben movimientos sociales que agrupen a individuos que ocupan posiciones muy diferentes en la estructura de clase (movimientos interclasistas) ni aquellos cuyo discurso y objetivos no sean abiertamente los de la lucha por los intereses de la clase definida en términos económicos, en la arena de la política, con la vista puesta en conseguir transformaciones (totales o parciales) del sistema político y económico.

El marxismo reconoce que existen otros tipos de acción colectiva organizada, como por ejemplo, los movimientos religiosos, pero desde esta óptica los concibe como meras luchas de clase enmascaradas: así, por ejemplo, los movimientos milenaristas no son otra cosa que movimientos revolucionarios vehiculados por un discurso mítico, pero implícitamente político y socioeconómico. Sus participantes se embarcan en ellos porque son de antemano una clase social explotada generada por la economía política y porque desean liberarse de esa condición de opresión (Lanternari, 1960; Worsley, 1968; D'Epinay, 1971). Al marxismo no le interesa si el movimiento religioso tiene o no una agenda autónoma, propia ni que la gente se adhiera a él por razones que van más allá de lo material, por la creencia en valores e ideas realmente trascendentales, o por necesidades psicológicas como la búsqueda de la identidad y la autoestima como colectivo. Para el marxismo todo movimiento no explícitamente económico, de clase, es una forma de "falsa ideología", de fetichismo, de ideología alienante y, por lo tanto, incluso aunque tenga potencialidades revolucionarias, le hace el juego, en el fondo, a la estructura de dominación. Y en este sentido, pierde todo su interés como objeto de estudio en sí mismo. Se estudiará, en todo caso, dentro del

análisis más amplio de las estrategias que utiliza la estructura de dominación para mantener el *statu quo*: como el "opio de los pueblos", por utilizar la imagen del mismo Marx, como un filtro ideológico que impide ver la verdadera naturaleza de las relaciones sociales, una adormidera que desvía las fuerzas colectivas a terrenos donde no pueden amenazar a la estructura de poder de la economía política. Incluso en esos terrenos narcotizados, nos revela el análisis de materialismo histórico, cuando el movimiento, aunque se pretenda únicamente de naturaleza religiosa, amenaza mínimamente los intereses de la clase dominante, esta lo combate hostilmente (pensemos en la represión *manu militari* de muchos movimientos milenaristas, como el de Canudos [Cunha, 1902; Levine, 1992] o los cultos *cargo* de los indios ticunas, estudiados por un servidor en Brasil [Ullán, 2000]).

Para Marx y Engels las clases explotadas no podrían comenzar a liberarse hasta que no hubieran tomado conciencia de su posición como tal en la economía política, hasta que no hubieran pasado de clases *en si* a clases *para sí*. Solo entonces podrían desarrollar plenamente su potencialidad de acción colectiva organizada, sin distracciones, sin pérdida de energía en otros objetivos que no fueran la eliminación estructural de la fuente de las injusticias en el propio modo de producción. Por esa razón los marxistas son ideológicamente hostiles a todo movimiento que no sea articulado explícitamente en el terreno de la economía y la política y, sesgados por este *a priori* ideológico, por su propia agenda política, van a centrar su atención en su etapa clásica en el estudio de los movimientos sociales con conciencia de clase: el movimiento obrero y sus luchas contra la explotación en el trabajo (Thompson, 1963). Posteriormente, el neomarxismo de los años sesenta y setenta ampliará el catálogo para incluir también los nuevos movimientos urbanos por el acceso a los servicios y equipamientos materiales de los nacientes

estados del bienestar occidentales (Castell *et al.*, 1974; Castells, 1977a; Castells, 1977b). Cualquier movimiento organizado en torno a reivindicaciones no económicas (feminismo, ecologismo, movimiento homosexual, movimientos indígenas) está fuera de la agencia del marxismo o es entendido como un movimiento de clase enmascarado.

Los estudios marxistas toman como punto de partida la ideología. Estudian el nacimiento de una ideología determinada como respuesta a unas condiciones materiales determinadas y analizan cómo esta ideología se convierte en el motor de organización de un movimiento social. Este punto de partida en la ideología será un aspecto común de todas las teorías sobre los movimientos sociales, marxistas o funcionalistas hasta los años sesenta (Laraña *et al.*, 1994).

El marxismo, fruto de la época en la que nace, es una escuela profundamente imbuida de evolucionismo. Los movimientos sociales juegan un papel decisivo en la construcción del esquema evolucionista marxista. El marxismo pretendía ver en la lucha de clases, es decir, en los movimientos sociales, el motor de la historia, una historia que podía reducirse, incluso después de todas las matizaciones y ajustes finales que el revisionismo neomarxista añadió al marco teórico de sus fundadores, al cumplimiento de una ley evolutiva y progresiva universal: cada movimiento, cada revolución, fallida o triunfante, era la consecuencia inevitable de la lógica de la economía política (siempre avanzando hacia adelante en un proceso de complejidad creciente). Los movimientos sociales son vistos como procesos de transformación total de la sociedad, y siempre como una fuerza positiva que alumbra un avance de la humanidad hacia un estadio superior medido en términos de mayor complejidad y racionalidad, pues son prisioneros de la trampa estructural de la economía política. Tienen la forma que la economía política de su tiempo les ha imprimido. La revolución

secular burguesa era un estadio de complejidad superior a los movimientos sociales vehiculados en términos religiosos (como el protestantismo) que la habían precedido; la revolución socialista, inevitable de acuerdo con las leyes internas del materialismo histórico, construiría un mundo más racional y mejor que el liberal.

EL FUNCIONALISMO

Esta es, junto al marxismo, la otra gran corriente que domina el estudio de los movimientos sociales hasta la llegada de las teorías culturalistas postestructuralistas a finales de los sesenta. La aportación de la macrocorriente funcionalista a la teoría de los movimientos sociales es muy larga, iniciándose a principios del siglo XX en la Escuela de Chicago (el fundador y pionero del funcionalismo sociológico, Émile Durkheim, no elaboró una teoría explícita sobre la cuestión, si bien algunos de los conceptos desarrollados por él, como el de anomia, serán utilizados por el funcionalismo subsiguiente en su edificio teórico) y prolongándose hasta nuestros días, en los que sigue viva en corrientes como el neofuncionalismo de Alexander y Smith (Alexander y Smith, 2003; Alexander, 2003). Tratándose de una corriente con un recorrido temporalmente tan extenso y de alcance tan amplio, se hace muy difícil hablar de una teoría funcionalista unificada de los movimientos sociales. Lo que tenemos es más bien una familia de teorías y enfoques que se suceden, solapan y van ramificando con el tiempo hasta hacer crecer un enorme árbol teórico, o un pequeño bosque de teorías, si queremos, que se hace muy difícil de capturar en un retrato de conjunto. Consciente de la dificultad de la tarea, trataré a continuación de ofrecer una síntesis y

análisis de las principales aportaciones y variantes teóricas, advirtiendo al lector de que el recorrido dista de ser completamente exhaustivo.

TEORÍA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN LA PRIMERA ESCUELA DE CHICAGO

Los primeros esbozos de una teoría funcionalista de los movimientos sociales se los debemos a la escuela de ecología humana de Chicago y, en concreto, a su decano Robert Ezra Park. Park definió la sociología como "la ciencia del comportamiento colectivo" (Park, 1946: 5), lo cual demuestra que, junto a su interés por las estructuras, concede también un papel fundamental al proceso. El funcionalismo de la Escuela de Chicago de las primeras tres décadas del siglo XX ve los movimientos sociales como un fenómeno marginal, no como una fuerza positiva de cambio sino como una patología del sistema que es necesario tener bajo control y, en la medida de lo posible, neutralizar. Sus participantes son vistos, al contrario de como los contemplaba el marxismo, no como individuos dotados de conciencia y voluntad, inteligentes, que se han dado cuenta de la naturaleza explotadora del sistema gracias a un ejercicio racional y reaccionan, en consecuencia, racionalmente frente al mismo, sino como individuos defectuosos, con problemas de integración en la sociedad, cuyo comportamiento es fundamentalmente guiado por la emoción.

Los movimientos sociales, en concreto, serían vistos como la más estructurada de las cuatro formas posibles de acción colectiva. Se trata de una forma de comportamiento colectivo que no es normativo (no se conforma a las normas preexistentes en la sociedad) pero tampoco violentamente desviado (lo que lo distingue de fenómenos como la delincuencia organizada o el bandidaje), si bien en este segundo

caso los análisis funcionalistas son menos claros. Muchos sociólogos de la Escuela de Chicago, dejándose llevar por esta visión funcional-pesimista de los movimientos sociales como "defectos" del sistema, entendieron también las organizaciones criminales en esta tónica, como una forma de subsistema social con sus propias reglas, lo que los acercaría a la definición de movimiento social. Otros, por su parte, con su énfasis en la irracionalidad, e incluso en la patología, de los movimientos sociales contribuyen a difuminar los contornos entre estos y los fenómenos de desviación social (Lang y Lang, 1961; Smelser, 1963; Klapp, 1969).

De acuerdo con la teoría funcionalista el movimiento social surge, pues, como consecuencia de una disfunción del sistema social. Esta idea de disfunción está muy cerca del concepto de anomia de Durkheim, el padre del funcionalismo sociológico y del que la Escuela de Chicago bebe directamente. Durkheim había contemplado la anomia como un fenómeno directamente ligado al proceso de transición histórica de las sociedades tradicionales a las modernas. A diferencia de las sociedades tradicionales, donde los roles eran adscritos (se fijaban por nacimiento) y, por lo tanto, todo venía dado y no se tenía que pensar en lo que uno quería ser en la vida, las sociedades modernas dan un cierto margen para escoger el rol social. Esta posibilidad tiene efectos positivos (es una ampliación de la libertad de los individuos) pero también puede tenerlos negativos: ciertas personas no alcanzan a hacer suyo ningún subconjunto de valores concreto y se desorientan, no encuentran sentido al rol social que desempeñan; otras aceptan ciertos valores y sus expectativas asociadas, pero encuentran muchas dificultades debido a su posición en la estructura social para poder llevarlas a la práctica (por ejemplo, un proletario que hiciera suyas las expectativas de la clase

dominante de propietarios de fábricas; un negro en el EE UU de los años treinta que tuviera las mismas expectativas que un blanco). Esto hace que entren en un estado psicológico negativo (que Durkheim llama anomia) que se manifiesta en diversos comportamientos que son disfuncionales para el sistema: el más grave de todos, y al que Durkheim le dedicó mucha atención, sería el suicidio. Otro tipo de comportamiento disfuncional es el de los movimientos sociales revolucionarios, cuyo objetivo es la disrupción del sistema. Tanto Durkheim como sus discípulos en Chicago verán los movimientos sociales, en especial el más fuerte de todos por aquella época, el marxismo, no como una solución a los problemas sociales, sino como una amenaza que es necesario neutralizar.

Oponiendo los conceptos de disfunción y de anomia al de explotación económica marxista, el objetivo del funcionalismo, tan sesgado políticamente como el del materialismo histórico, es desactivar la carga de clase de los conflictos sociales presentándolos como un problema de desajuste entre individuos y roles que requiere solo de reformas parciales del sistema, no de un cambio radical del mismo. Desde esta óptica, el funcionalismo insiste en la naturaleza transversal de los movimientos sociales, que trascienden la posición de los individuos en el sistema de relaciones de producción.

La disfunción de la que hablábamos unas líneas más arriba proviene, pues, de un desajuste anómico entre el sistema de valores y estatus y las condiciones reales de existencia (la clase está, deliberadamente, ausente). Los individuos no encuentran sentido a su vida al carecer de un conjunto de valores por el que guiarse, bien porque los hayan perdido, bien porque sea imposible ponerlos en práctica en la posición estructural en la que se encuentran. Para superar este desajuste entre metas culturales/estatus

y condiciones/roles sociales surge la acción colectiva, el movimiento social.

A diferencia del marxismo, que entendía la dinámica de los movimientos sociales en términos evolucionistas como un proceso direccional abierto y acumulativo (la lucha de clases avanzando hacia estadios siempre diferentes de economía política), el funcionalismo defendió un acercamiento sistémico de dinámica circular: el movimiento social implica una ruptura temporal del equilibrio del sistema/estructura pero, puesto que para los funcionalistas el sistema tiende siempre al equilibrio (una condición necesaria para garantizar su supervivencia), esa ruptura dará pronto paso a un nuevo equilibrio por obra y gracia de los mecanismos isostáticos de control que el propio sistema autogenera. Los movimientos sociales están sometidos así, ineludiblemente, a las leyes de funcionamiento del sistema social, leyes que están por encima de la voluntad de los individuos y de los contextos históricos concretos en que se estos viven. Así, la acción colectiva surge, inicialmente, de manera espontánea, quizá como consecuencia de la voluntad de ciertos individuos, pero deberá inmediatamente iniciar un proceso de organización si quiere ser efectiva y, a partir de ahí, quedará constreñida por la lógica funcional del sistema social. De este modo, por ejemplo, tanto para Weber (1968) como para Gierke y Troeltsch (1950), la rutinización/racionalidad burocrática es un imperativo funcional del movimiento social: al expandirse y tenerse que organizar, es inevitable, y ese proceso lleva al movimiento social, en última instancia, a "normalizarse", a reintegrarse en el sistema, que alcanza así un nuevo equilibrio (el ejemplo más claro lo mostraba la propia sociedad americana que había conseguido integrar el movimiento sindical y político obrero al engranaje del sistema capitalista y la democracia liberal).

EL ENFOQUE PSICOSOCIAL

Con su explicación del movimiento social en el desajuste anómico, la primera sociología funcionalista inauguró una tradición de acercamiento a los movimientos sociales que ponía su énfasis, consciente o inconscientemente, en la dimensión psicológica y emocional. A partir de los años cuarenta, ese enfoque se haría claramente explícito en una parte de la sociología funcionalista, dando como resultado una exploración muy enriquecedora de las complejas tinieblas de esta dimensión tan poco conocida, pero también reforzando y profundizando el sesgo psicologicista en los estudios sobre los movimientos sociales iniciado por Durkheim, con toda su retahíla de consecuencias reduccionistas para este campo de estudios.

Una variante de la teoría del desajuste anómico con una ya potente inclinación psicologicista viene de la mano del concepto de "privación relativa", cuya primera formulación se la debamos quizá a Merton (1938) y que sería desarrollado, posteriormente, entre otros, por Turner y Killian (1957) primero y por Gurr (1970) y Kerbo (1982) después. Esta teoría, que alcanzó gran predominancia en los análisis sociológicos durante décadas, partió inicialmente de un argumento que parecía menos psicológico que el de la anomia durkheimiana: el de la privación material como factor desencadenante de un movimiento social. De hecho, parecería, en principio, un retorno a los enfoques marxistas. El argumento, sin embargo, se vuelve a introducir inmediatamente en el terreno de lo psicosocial al llamar la atención acerca de cómo las diferencias relativas entre ingresos económicos son más importantes que la privación material absoluta como factor desencadenante de un movimiento social y mucho más significantes en determinar la calidad de la vida humana.

Como vemos, se trata de un enfoque claramente psicologicista que viene a poner en cuestionamiento la causalidad materialista marxiana y como tal sus raíces están, en sociología, en la escuela del interaccionismo simbólico, una de las muchas ramas que nacieron del tronco de la Escuela de Chicago (Blumer 1986). La tesis cardinal del interaccionismo simbólico es la idea de que nuestras acciones y percepciones están siempre construidas en la interacción con los demás. En ese sentido la percepción de la pobreza o de la explotación no es nunca absoluta sino relativa a la vara de medir socialmente construida. No existe explotación en sí misma hasta que esta no es percibida como tal por los individuos. Nuevos valores (como el ocio o el hedonismo consumista) y sus estatus asociados se hacen imposibles de satisfacer en determinados nichos/roles ecológicos (por ejemplo trabajadores no cualificados de bajos ingresos) y esto provoca como consecuencia un estado psicológico de ansiedad, de estrés y tensión (Blumer, 1946; Smelser, 1963). El estado cognitivo de la privación se traduce inmediatamente en un estado emocional y es este estado el detonante del movimiento colectivo. Es la vieja teoría de la anomia reformulada. La percepción de la privación provoca una combinación compleja de emociones negativas y autodestructivas que puede ser diversa en cada caso (deseo, frustración, envidia, celos, humillación, baja autoestima, rencor, odio, sentido de culpa, ansiedad, angustia, etc.). No importa la forma concreta en que este estado de extrema negatividad emocional se manifieste. Lo que importa es su capacidad para empujar, irracionalmente, a la gente a la acción colectiva (McAdam, 1982).

Otros dos ejemplos pueden ilustrar esto de una manera muy plástica: a principios del siglo XX, la posesión de un automóvil era un lujo reservado a unas poquísimas grandes fortunas. En consecuencia, apenas funcionaba como

generador de estatus entre la mayoría de la población. Nadie tenía la expectativa de poseer un coche porque se veía como un objeto inalcanzable. Unas décadas después, la situación había cambiado radicalmente y la no posesión de un automóvil podía llegar a generar en el individuo una situación de privación relativa muy fuerte, con su correspondiente estado asociado de frustración. El concepto puede aplicarse en un sinnúmero de dimensiones: las condiciones materiales en las sociedades del Tercer Mundo, en términos generales, son ahora mejores que en la etapa precolonial y, sin embargo, mientras las sociedades tradicionales preindustriales, regidas por otros códigos de valores, no se percibían a sí mismas como pobres, ese sentimiento es hoy en día muy fuerte. Lo mismo puede predicarse sobre las condiciones materiales de vida de las actuales clases trabajadoras en los países desarrollados en relación a épocas pasadas. Así, de acuerdo a este enfoque, no existirían razones "objetivas" que provoquen el nacimiento de un movimiento social. La clave, como en la anomia, está en el desajuste entre los valores e ideas, en las expectativas que estos crean, y lo que las condiciones materiales de vida permiten realizar.

La teoría de la privación enriquece la teoría de la anomia con la comparación a través de la interacción. Esos desajustes entre ideas y estructura no surgen de la nada, o no surgen de manera aislada en cada individuo, sino a partir de la interacción cotidiana con las formas de vida de los otros. Un ejemplo muy claro de esto es la aplicación de la teoría al estudio de los cultos *cargo* melanesios: el simple contacto superficial de los nativos con la tecnología industrial occidental que volaba en forma de aviones por encima de sus cabezas despertó en ellos un sentido de frustración, inexistente hasta el momento del contacto, por la carencia de aquellos instrumentos dotados de tantas potencialidades

de poder, sin que se hubiera producido penetración alguna del sistema de valores occidentales. Sin interacción, aunque sea a distancia como en este caso y aunque se reduzca a la mera transmisión de información sobre nuevas posibilidades de vida, no habría frustración (Worsley, 1968; Knauft, 1978; Lindstrom, 1993; Lattas, 2000; Otto, 2009).

Siguiendo por esta línea, Runciman distinguió entre dos tipos de privación relativa en relación con los movimientos sociales: la egoísta y la fraternal (Runciman, 1996: 32). La primera es la que se produce a nivel individual, como consecuencia de la comparación que hace cada individuo con otras personas. Este tipo de frustraciones no suelen generar movimientos sociales. La segunda se produce a nivel colectivo: es la percepción que tienen los individuos de tener menos por el hecho de pertenecer a un grupo social determinado con respecto a miembros de otros grupos sociales (así, por ejemplo, los negros con respecto a los blancos en los Estados Unidos). Este es el tipo de privación relativa que genera la respuesta colectiva, el movimiento social.

La relativización de la privación era una sutilísima herramienta para desactivar el mantra marxista de la explotación, transformándolo en una cuestión de percepción subjetiva, en un problema psicológico de frustración colectiva más que en una cuestión de opresión objetiva. De esta relativización era posible extraer varias consecuencias que trabajaban en la dirección de neutralizar o atenuar las tesis marxistas sobre la historia así como su agenda de intervención en la misma:

a) Concienciar al proletariado de la naturaleza relativa y psicológica de su explotación podía ser tan liberador como concienciarles de la naturaleza económico-política de la misma. La liberación podía venir en forma de reconocimiento

por parte del obrero de que sus condiciones materiales de vida absolutas sí habían mejorado, y mucho, a lo largo del tiempo, ergo, que el capitalismo no era tan malo, sino una fuente de progreso social.

b) La unidad de la clase trabajadora era imposible, pues el mismo principio comparativo podía aplicarse al interior de dicha clase.

c) El concepto de privación relativa en sí mismo hacía irrealizable el proyecto marxista de la sociedad sin clases, pues al ser este un fenómeno psicológico de interacción intersubjetiva, será siempre imposible eliminarlo del todo. La percepción de privación podrá siempre construirse y, de hecho así se hace, a partir de cualquier cosa. Si bien los primeros exponentes de la teoría de la privación relativa, como Merton, se centraron en la percepción de las desigualdades materiales (el acceso a la vivienda, el salario) o como mucho de estatus, es decir, ligada a cuotas diferenciales de poder simbólico (la promoción en el trabajo), versiones posteriores más refinadas de la teoría de la privación relativa, alimentadas con aportes postestructuralistas y postmodernos estudiarán cómo la percepción de privación no nace únicamente de las diferencias de acumulación en el capital material, también surge de los desequilibrios en el reparto de otros tipos de capitales (Wilkinson y Pickett, 2007).

Esto requirió primero la elaboración de un concepto multidimensional del capital mucho más amplio que el original marxista, concepto cuyo origen puede rastrearse en el tiempo al menos hasta la importancia otorgada por Weber al prestigio y al honor (dos formas de capital simbólico) pero cuya primera formulación sistemática la encontramos en la obra de Pierre Bourdieu, quien comenzó su andadura

sociológica siguiendo las huellas, precisamente, de Weber, al estudiar el sistema de honor en la Kabilia argelina (1966) para desembocar posteriormente en su teoría de las diferentes formas de capital (1979, 1983). Así, la privación relativa ha sido estudiada en relación a desigualdades en la distribución de capital cultural (diferencias educativas, de acceso a conocimiento o habilidades, de acceso a una determinada cultura étnica minoritaria sofocada por la mayoritaria), de capital simbólico (diferencias en prestigio, estatus, honor), de capital social (acceso a redes clientelares/corporativas o informales de apoyo y promoción mutuos [Kawachi *et al.* 1999, Catell, 2001]) o, incluso, de capital biológico (diferencias de edad, sexo/género, orientación sexual, raza, condiciones de salud y de minusvalía, o de habilidades ligadas a las características genéticas individuales e irrepetibles de cada individuo como el grado y tipos de inteligencia, incluyendo la emocional o la ejecutiva —aunque estos serían desarrollos tardíos no presentes en las primeras teorizaciones sobre la privación relativa—, la destreza atlética/deportiva, la belleza, la empatía/simpatía). Cualquier diferencia entre grupos sociales, por pequeña que esta sea, puede ser germen de un sentimiento de frustración colectiva que conduzca a la movilización del grupo que se siente agraviado y que busca revertir dicha situación. Y esa diferencia puede multiplicarse en la percepción colectiva por cuantos órdenes de magnitud se quiera de forma puramente contextual, por medio de artefactos discursivo-simbólicos, sin que parezca haber una relación de causa (privación)-efecto (potencia del movimiento social) consistente. Pensemos en los agravios identitarios y en cómo en ciertos lugares dan lugar a nacionalismos muy virulentos (el País Vasco) mientras que en otros apenas generan movimiento (el Mezzogiorno italiano).

LAS TEORÍAS DE LA ELECCIÓN RACIONAL

A mediados de los años sesenta al tronco del funcionalismo le brotó una nueva rama. Una serie de autores (Olson, 1965; Zald y Ash, 1966) menos inclinados a dar tanto protagonismo al fenómeno de la anomia, con todos los posteriores desarrollos y complejidades que esta había alcanzado, partieron de la observación de que, si bien los focos de tensión psicosocial intergrupal surgidos de los desajustes anómicos y de la privación relativa son constantes en cualquier sociedad, tal y como había establecido el funcionalismo previo, no es cierto que estos desemboquen siempre en la aparición de un movimiento social. Dicho de otra manera: no existe una relación causal automática entre anomia/privación relativa y movimiento social. Para que el mecanismo se ponga en movimiento necesita un catalizador. Este catalizador hay que buscarlo en la capacidad de los actores para movilizar recursos y planificar racionalmente su organización y sus acciones. En otras palabras: no basta con la emoción, por muy fuerte y negativa que esta sea. Es necesaria también la acción racional. Este sesgo racionalista representaba una abierta crítica a los enfoques psicologicistas que habían dominado los años cuarenta y cincuenta en el campo de la sociología funcionalista y una reintroducción de los grupos como sujetos conscientes de la acción colectiva, si bien de una forma muy diferente a la propugnada por el marxismo, para el que esa acción colectiva estaba impulsada por la ideología. La corriente triunfó sobre todo en los EE UU y cayó en el extremo opuesto, olvidando casi por completo los ámbitos de la emoción, pero también, en clara oposición al marxismo, de la ideología (McAdam, 1994).

Según este enfoque, el mecanismo que mueve realmente la acción colectiva no es la emoción (que posteriormente

cristaliza en ideología) sino una simple estrategia de cálculos racionales de costo/beneficio. El éxito y alcance de un movimiento social dado depende de la capacidad de su estructura organizativa para movilizar recursos y planificar racionalmente su estrategia de acción. Los actores sociales solo se movilizan cuando llegan a la conclusión de que el beneficio de su acción es superior a su costo y que las posibilidades de éxito, total o parcial, son razonablemente altas: los movimientos sociales solo alcanzan sus objetivos cuando esa ecuación se verifica.

Sin dejar de lado los principios de la sociología funcionalista, el nuevo enfoque abandonaba, sin embargo, la tesis original de Durkheim y la escuela de Park que entendía los movimientos sociales como disfuncionalidades del sistema. Estos pasan a ser contemplados bajo este nuevo prisma como una forma más de institución social mediante la cual los grupos mejoran su eficiencia dentro del sistema. El progresivo desdibujamiento en los años sesenta de la tensión histérica que la amenaza comunista había generado en lo más álgido de la Guerra Fría y la definitiva institucionalización y domesticación del movimiento obrero en Occidente con la plena implantación de los Estados de Bienestar y el crecimiento económico sostenido de los Treinta Gloriosos, fueron, probablemente, condiciones necesarias para que la sociología funcionalista abandonara su prevención conservadora hacia los movimientos sociales y adoptara una posición más pragmática y normalizada. Desde este nuevo punto de partida, centrado en el actor social y en su naturaleza racional, la sociología funcionalista norteamericana trató de identificar los mecanismos por los que estos procesos de elección racional se producen en la práctica. A continuación analizaremos brevemente alguna de sus contribuciones más relevantes.

La teoría del dilema del 'free-rider'

¿Cómo explicar, en términos de una lógica de costos/beneficios, la participación en la acción colectiva de individuos que se beneficiarían igualmente de las conquistas del movimiento social aunque no participaran de él (por ejemplo, trabajadores en relación a un movimiento sindical)? O dicho de otra manera ¿cómo se produce la regulación que impide que un excesivo número de *free-riders* (oportunistas, gorrones) impida el despegue de un movimiento social o lastre sus potencialidades?

Olson, por ejemplo, resuelve el dilema afirmando que los movimientos recurren, en cualquier lugar y contexto, a la aplicación racional y premeditada de una serie de mecanismos para asegurarse la participación activa de los individuos e impedir que el número de *free-riders* supere el umbral crítico que pondría en riesgo el funcionamiento eficiente y eficaz del mismo (Olson, 1965). Estos mecanismos son muy variados y van desde refuerzos negativos como la condena moral, la estigmatización o el ostracismo de los que se niegan a participar (pensemos, por ejemplo, la presión ejercida por los piquetes sindicales contra los esquiroles) hasta incentivos positivos como los que se derivan de formar parte del movimiento: aumento de estatus, elevación de la autoestima, expectativas de recompensa futura por los servicios prestados si el movimiento alcanza sus objetivos, etc.

La teoría de la movilización de recursos

Otros autores intentaron integrar el enfoque individual de Olson en otro que articulase los niveles macro y microsociológicos (McCarthy y Zald, 1977; Tilly, 1978; McAdam, 1982; Oberschall, 1993; McAdam *et al.*, 1996). Lo que se trataba de dilucidar eran los mecanismos mediante los cuales los movimientos adquieren recursos y los utilizan para la acción.

Estos recursos, concluyeron, pueden ser básicamente de cinco tipos:

- Materiales: dinero y capital físico.
- Morales: solidaridad, apoyo a los objetivos del movimiento.
- Socio-organizacionales: estrategias de organización, tejido de redes sociales, reclutamiento.
- Humanos: voluntarios, personal profesional, líderes.
- Culturales: experiencia previa en activismo, comprensión del funcionamiento de las instituciones sociales, *know how*.

Esta teoría presupone la existencia en todo movimiento de un núcleo central y profesionalizado de organizadores que trabajan para conseguir los recursos y gestionar la estructura de la organización. La eficiencia de la organización es un recurso en sí mismo. Sin los recursos necesarios y sin una organización eficiente los movimientos no pueden tener éxito o siquiera existir, puesto que la existencia de ideas críticas o de injusticias (reales o percibidas, absolutas o relativas) no es suficiente para detonar una acción colectiva ni mucho menos aún para conseguir el cambio social a partir de ella. Así, para esta teoría, y desde el punto de vista microsociológico, los individuos participan no por la fuerza de las ideas o los sentimientos, sino por su afiliación a unas redes de asociaciones que les confieren "disponibilidad estructural" para la protesta.

La teoría de la movilización de recursos puede aún desglosarse en dos enfoques relativamente distintos:

- El enfoque empresarial: el grupo de autores que apoya este enfoque analiza los movimientos como si operasen de forma similar a una empresa capitalista. Al

igual que aquella, estos estarían también movidos por el objetivo de hacer un uso eficiente de los recursos disponibles. La teoría se da, subsiguientemente, a la tarea de explicar el flujo de recursos desde y hacia los movimientos sociales como un proceso sometido a las leyes de la oferta y la demanda (McCarthy y Zald, 1977).

- El enfoque político: se centra en los recursos que ofrece la arena política más que en aquellos de naturaleza económica (Tilly, 1977; McAdam, 1982). Así, por ejemplo, Tilly examinó cómo ciertas combinaciones de recursos diferentes condicionan y dan forma a movimientos sociales diferentes, con grados de éxito distintos. El autor observa cómo los obreros industriales tienen como recurso la huelga o la destrucción de maquinaria, mientras que los campesinos pueden recurrir a la ocupación de tierras o a la presión sobre las instancias gubernamentales para que implementen leyes de reforma agraria o hagan cumplir las ya existentes (Tilly, 1977: 46).

La teoría de la oportunidad política

Su punto de partida es que los movimientos sociales solo pueden surgir cuando se presentan oportunidades políticas (ventanas de oportunidad) que permiten o facilitan la aparición de estructuras de organización de los mismos y una cierta capacidad de movilizar recursos con éxito (Tarrow, 1998). En otras palabras, sostienen que no es posible determinar leyes internas que den cuenta del surgimiento de los movimientos sociales porque estos dependen de variables externas, contextuales, que no son creadas por el movimiento. Es una forma de ligar y hacer inseparable el estudio de los movimientos sociales al de su contexto histórico.

Se trata de un enfoque funcionalista tardío que recoge ya la influencia de la epistemología postestructuralista

postmoderna. Entre las ventanas de oportunidad que pueden hacer cristalizar un movimiento social, Tarrow menciona el conflicto interno entre las elites, una merma en la capacidad o predisposición del Estado para reprimir el disenso o la alianza del movimiento con ciertos sectores de la elite (Tarrow 1998: 79). La lista de oportunidades es, en cualquier caso, potencialmente infinita.

El enfoque de marco ('framing approach')

Para las anteriores variantes del enfoque funcionalista, los detonantes del movimiento social eran irrelevantes, puesto que en todo momento y lugar hay un sinfín de ellos. La teoría del enfoque de marco va a centrar, en cambio, su atención en los motivos tal y como son elaborados y procesados por los marcos (*frames*) cognitivos y axiológicos de los individuos. Los autores toman el término *frame* (marco) de Erving Goffman, el sobresaliente epígono del interaccionismo simbólico en Chicago, discípulo de Blumer (Gamson, 1975; Gitlin, 1980; Snow *et al.*, 1986; Benford y Snow, 2000). Los marcos de Goffman son esquemas interpretativos, mapas cognitivos, utilizados por los individuos para dar sentido al mundo experiencial que los rodea y a la posición que ocupan en el mismo (Goffman, 1974). Estos marcos tienen, pues, una doble función: organizan la experiencia y guían la acción, tanto colectiva como individual. Los movimientos sociales deben diseñar (eso sí, siempre con estrategias racionales) marcos que se parezcan lo más posible a los de los individuos que intentan movilizar, porque los potenciales activistas evalúan las propuestas como si se tratara de consumidores conscientes. Esta evaluación es un cálculo racional, pero no se basa en principios economicistas de coste/beneficio material sino en principios axiológicos de coherencia/incoherencia con los propios marcos éticos de los individuos. Así,

Gamson encontró que la clase obrera no acepta de manera simple y directa el discurso sobre la injusticia tal y como lo elaboran los medios, ni siquiera aquellos afines al movimiento obrero, a no ser que esté convenientemente empaquetado en una narrativa que ellos reconocen (Gamson, 1975).

CAPÍTULO 2

TEORÍAS POSTESTRUCTURALISTAS/POSTMODERNAS SOBRE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

EPISTEMOLOGÍA POSTMODERNA Y ESTUDIO DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

La revolución epistemológica de los años sesenta y setenta, cuya escuela protagónica es el grupo de los llamados postestructuralistas franceses, aterrizó en la sociología para poner en solfa las debilidades del paradigma positivista moderno forjado en la Ilustración, atacando frontalmente sus aspiraciones al conocimiento objetivo y universal, al que denuncian como una construcción ideológica basada en la exaltación de la dimensión racional del ser humano y en la relegación de otras dimensiones igual de importantes e inseparables de esta. Sus elaboraciones saludarían el advenimiento de un nuevo paradigma epistemológico, fundado en un relativismo contextual: el paradigma postmoderno. Puede considerarse que la etiqueta "postmoderno" abarca más que la de "postestructuralismo", siendo este último una corriente dentro de lo que es un paradigma mucho más

amplio que incluye no solamente los aspectos epistemológicos sino también las dimensiones axiológica, estética y metodológica en un todo heterogéneo pero razonablemente coherente. De este paradigma, que se convertiría en hegemónico en las ciencias sociales durante los años ochenta y parte de los noventa, pueden extraerse consecuencias muy importantes para el estudio de los movimientos sociales:

a) El ser humano es mucho más que razón: es emoción y símbolo. Es también, como nos recordó Edgar Morin, *Homo demens*, "locura [...] desmesura, [...] inestabilidad, [...] incertidumbre entre lo real y lo imaginario, [...] confusión entre lo objetivo y lo subjetivo, el error y el desorden" (Morin, 1974: 131). Está dotado de un aparato emocional que interactúa en bucle de retroalimentación con el cognitivo-racional, modificando la forma en que este percibe y analiza los datos empíricos y la acción social. A esta distorsión se añade la del "mal funcionamiento" del aparato cognitivo en un cierto, pero no despreciable, número de individuos. Patologías como los trastornos de tipo paranoico, esquizoide, bipolar, psicopático, etc. también modifican el proceso cognitivo y la acción individual y grupal. Estas distorsiones pueden tener consecuencias muy importantes cuando la disfunción la padece el líder de un movimiento.

El *Homo sapiens*, por otra parte, está dotado de una capacidad simbólica que le lleva a crear un mundo propio, habitado por símbolos autorreferenciales, no necesariamente ligados a un referente empírico. Es decir, que el ser humano habita un mundo creado por él mismo, virtual pero tan real en términos de consecuencias para la acción social como el mundo empírico. Ese universo cultural/virtual interactúa en muchas ocasiones con el de la patología psíquica y con el de la emoción: en determinados contextos socioculturales, por ejemplo, los comportamientos psicopáticos o esquizoides no

se consideran como tales, en el sentido disfuncional de la dimensión clínica, y, así, el mismo individuo aquejado de ataques alucinatorios podría ser considerado un enfermo en una sociedad y un líder religioso visionario en otra. Hay que incorporar al *Homo demens*, al ser humano que vive una realidad virtual paralela, sea creada por la cultura o por su propia psique, al estudio de los movimientos sociales (Cyrulnik y Morin 2000). También, por supuesto, al *Homo* que siente, que ama, que odia, que desea.

La irrupción de estos tres factores, emoción, símbolo y patología psíquica, echa por tierra la universalidad de la teoría de la elección racional. Los autores postmodernos se aprestaron a poner sobre la mesa cientos de casos que trataban de demostrar que la acción colectiva no está siempre guiada por asépticos cálculos de costo/beneficio. Turner, por ejemplo, mostró cómo entre las filas de un movimiento social hay siempre muchos que desconocen los detalles de su ideología y objetivos, de forma que su adhesión al mismo tenía que provenir de otras motivaciones al margen de la racionalidad pura (Turner 1995: 121).

b) Todo conocimiento y acontecimiento humano es percibido subjetivamente a través de los filtros categoriales de los sujetos, productos contingentes de la historia y la cultura; por lo tanto, el estudio de cualquier movimiento no puede reducirse a la búsqueda de leyes estructurales que "existen" más allá de los sujetos, sino que debe partir de la "comprensión ideográfica". La epistemología postmoderna es decididamente antipositivista. Su punto de partida es un relativismo contextual. Se trata de un ataque consciente al evolucionismo marxista: la epistemología postmoderna despacha visiones como la del marxismo por considerarlas metarrelatos, mera ideología. Los movimientos sociales no obedecen a ninguna ley universal ni

encaminan a la humanidad en ninguna dirección estructuralmente predeterminada por esta, nos dicen. Se trata de fenómenos contingentes, que obedecen solo a su propia lógica interna y que tampoco son necesariamente siempre positivos.

c) Cualquier tipo de sistema categorial es un sistema construido culturalmente y, por lo tanto, no puede predicarse de él validez universal alguna, ni utilizarlo como instrumento objetivo para describir fenómenos. Aplicado al estudio de los movimientos sociales, esto quiere decir que categorías como política, economía, cultura o religión no son compartimentos estancos. La observación de la propia realidad nos demuestra que no existen movimientos sociales puramente políticos o económicos. Todos son siempre culturales puesto que la cultura es un fenómeno transversal que permea cualquier hecho social. Y tampoco existe necesariamente ninguna contradicción entre política, economía y religión. Un movimiento puede ser religioso y político-económico al mismo tiempo.

La lente del paradigma postmoderno va así a analizar los movimientos sociales desde esta ruptura y fusión de los límites categoriales: mostrando, por ejemplo, cómo en el movimiento obrero socialista se observan muchas características propias de los movimientos milenaristas (Hosbawn, 1959) o cómo en los movimientos sociales que erupcionan en los sesenta y setenta el componente cultural (dentro del cual también había que incluir el religioso, como, por ejemplo, la influencia de las religiones orientales o animistas en los movimientos ecologistas) es predominante. Es el fin definitivo del reduccionismo categorial de la epistemología moderna, con su división de la realidad en subsistemas o esferas sociales teóricamente especializadas (la economía, la política, la cultura) y autónomas entre sí.

d) La identidad es la clave: es a través del mecanismo de identidad que los individuos se convierten en participantes de un movimiento social. Es la identidad colectiva lo que explica el movimiento y lo hace posible, no la posición estructural de sus miembros en el sistema de relaciones de producción o en el ecosistema social autorregulado de los funcionalistas. Ni siquiera la privación relativa. Esto es lo que explica que individuos de clase media o incluso alta se unan a movimientos comunistas o que proletarios explotados se hagan fervientes participantes de movimientos fascistas o reaccionarios. También lo que explica que no todos los movimientos tengan metas económicas o políticas. Antes de que un movimiento pueda tomar forma debe reclutar un cierto número de individuos y estos no se unirán a él a no ser que se identifiquen con este. Esta identificación no es necesariamente un proceso de anuencia racional a todos los principios del movimiento, como notaba Turner, pero sí a un cierto núcleo de valores y símbolos compartidos (Turner, 1995). E, igualmente importante, a emociones compartidas. El "ser" o "no ser", y no necesariamente el "tener" o "no tener", anticipan o acompañan al movimiento. Antes de que una persona decida unirse a un movimiento ecologista tiene que "ser" ecologista, tener una identidad como tal.

e) La intervención del poder está presente en todas las dimensiones de la existencia. Los grandes pioneros en la exploración de esta forma omnipresente de poder fueron, sin duda, Bourdieu y Foucault (Cronin, 1996). Tanto el uno como el otro, desde puntos de partida diferentes, trabajaron exhaustivamente para mostrar cómo el poder no se limita a ejercer su control a través de los mecanismos políticos y económicos formales. El poder, nos dicen, es capilar, está en todo proceso, en toda operación en la que se dictamina lo que es normal y lo que no: en la escuela y la academia

(Bourdieu, 1984), en la clínica (Foucault, 1963), en la prisión o el manicomio (Foucault, 1974), en la administración, en la familia, en la ciencia (Foucault, 1969), en el arte, en los valores éticos y estéticos… el poder inocula sus programas de control a través de los procesos de socialización para hacer de cada individuo un disciplinador de sí mismo. Como ha dicho Gaventa a propósito de Foucault:

> Su trabajo supuso una ruptura radical respecto a la manera en que se había concebido el poder hasta entonces y no es fácil de conciliar con nociones previas del mismo, ya que se concibe el poder como algo difuso en lugar de concentrado, discursivo en lugar de puramente coercitivo, como una fuerza que constituye a sus agentes en lugar de ser simplemente desplegada por ellos (Gaventa, 2003: 1).

Es esta una estrategia holística, muy eficiente, que reduce enormemente los costes de control y represión. Por ello, el estudio de los movimientos sociales ha de ampliarse a todas las acciones colectivas que tienen por objetivo desenmascarar la omnipresencia del poder así entendido y resistir o proponer transformaciones en cualquiera de sus dimensiones: en la familia, luchando contra el patriarcado; en la academia, luchando contra las jerarquías heredadas de la universidad escolástica; en la ciencia, combatiendo a los defensores de la ortodoxia rígida, etc.

LOS POSTESTRUCTURALISTAS FRANCESES

Los autores adscritos a esta corriente —dos de ellos, Foucault y Bourdieu, han sido ya mencionados— adoptaron una posición al mismo tiempo académica y activista, pues no solo descorrieron el velo ideológico con que se protegía el poder, poniendo de manifiesto su ubicuidad, sino que a diferencia

de autores posteriores, participaron en la revolución contracultural de finales de los sesenta: un movimiento social que emanaba de una reformulación antiautoritaria y antieconomicista del socialismo. Esta implicación de muchos de ellos en lo que sin duda puede considerarse que fue un movimiento social en sí mismo les hizo perder, sin embargo, visión panorámica y capacidad analítica. Sus textos son casi siempre una mezcla de análisis sociológico y manifiesto movimentista. Y el análisis está excesivamente centrado en las relaciones de poder (con el objetivo de dotar a la sociedad de una herramienta para su liberación) y no en los movimientos en sí. En este sentido, la escuela postestructuralista francesa no nos deja una teoría sobre los movimientos sociales en sí, sino sobre la sociedad en su conjunto, así como una lista de recetas para proceder a su transformación.

Los sociólogos del planeta sesentayochino francés insistieron en la necesidad de extender los márgenes de la arena política a la realidad cotidiana, empleando formas de lucha que iban más allá de la presencia parlamentaria, la manifestación, la huelga o la negociación de los convenios colectivos. Plantearon una revolución de los valores y prácticas culturales. En ese sentido, fueron grandes impulsores de lo que más tarde se conocerían como NMS, cuyo común denominador es precisamente la importancia que otorgan a las transformaciones culturales más amplias sobre las puramente económicas y políticas. Deleuze y Guattari (1972) hicieron un llamamiento a la invención de nuevos modos de existencia. Foucault arengaba a oponerse "al poder de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre los hijos, de la psiquiatría sobre los enfermos mentales, de la medicina sobre la población en su conjunto" (Foucault, 1976: 302). En todas ellas, Foucault ve dimensiones particulares de una única lucha contra la opresión de un sistema de poder tan omnipresente que es coextensivo al sistema social en sí mismo:

luchas transversales que no pueden limitarse a un país determinado ni a un tipo particular de gobierno; luchas inmediatas, porque se dirigen contra las instancias de poder más próximas a los individuos, aquellas que, contrariamente a lo que predica el discurso marxista clásico, son las que más afectan y condicionan la libertad de estos.

No es necesario, señalan con total unanimidad, empezar apuntando al enemigo número uno, a la cabeza visible del sistema: se debe empezar con el enemigo inmediato. En ese sentido, nos dice Foucault, se trata de luchas anarquistas (Foucault, 1975). No debemos creer que la liberación llegará en el futuro, en forma de una sociedad sin clases. Debemos buscar la liberación en el presente, "desdisciplinarizando" la sociedad. Esta postura transparenta un rabioso individualismo que se rebela contra la disciplinarización del individuo por parte del sistema en sí mismo, sistema que, irónicamente y por otra parte, es implícitamente entendido como un superorganismo en cierta manera semejante al dibujado por el funcionalismo. No encontraremos en los postestructuralistas mención alguna a la lucha de clases. No hay señalamiento de culpables concretos para la opresión: la opresión no proviene de las elites dominantes, sean económicas, raciales, patriarcales o de cualquier otra naturaleza, al menos no si por opresión entendemos el fruto de un proceso consciente y calculado de ejercicio del poder. En la teoría postestructuralista, poder y sistema se hacen sinónimos. En el implícito e inconfesado neofuncionalismo de los postestructuralistas, el ejecutor de la opresión quizá no sea ya la parte estructural del sistema pero sigue siendo, de todas formas, una parte del mismo superorganismo: la episteme, como la denominará Foucault (1966); la narración, el relato, o el metarrelato, como los denominará más tarde Lyotard (1979); es decir, la telaraña de valores y prácticas culturales histórica y colectivamente urdidas. Esta telaraña se impone

con pretensiones de verdad absoluta y aplicación universal y en sus pegajosas hebras se encuentran atrapados todos los actores sociales, incluidas las elites. En ese sentido el poder es, también, multidimensional y todos podemos ser simultáneamente víctimas y verdugos del poder. La desigualdad de poder en cualquier dimensión es fruto de esos mapas cognitivos trazados por el superorganismo de la historia: aquel que se encuentra en el lado más fuerte de una relación de poder en una dimensión social (la mujer burguesa o el gay aristócrata frente al proletario) puede estar del lado más débil en otra (la mujer burguesa o el gay aristócrata frente al modelo familiar patriarcal). No hay culpables más allá del horizonte del metarrelato: cuando nos toca jugar el rol dominante lo hacemos como resultado de la interiorización inconsciente de dicha episteme, de dicha cosmovisión, de dicho metarrelato. La conclusión es evidente: el enemigo no son los individuos ni las clases: son los relatos. Es de ellos, de su pretensión de absolutismo, de los que es necesario liberarse.

Por eso, la otra gran liberación que debe de efectuar el ser humano es la del saber: hay que combatir todo intento de dogmatismo, todo intento de arrogarse la posesión de la verdad. La verdad absoluta no existe, es siempre una construcción social y, más aún, una construcción del poder difuso del superorganismo cultural:

> La verdad es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones. Y detenta en él efectos regulados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su "política general" de la verdad: es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, el modo como se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que están valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero (Foucault, 2000: 11).

La combinación de estas ideas libertarias en muchos de los autores postestructuralistas los llevará a condenar algunos de los movimientos que se inspiraron en sus propias teorías, en particular todas las formas de comunitarismo y políticas de identidad. La liberación ha de ser individual, del individuo contra el metarrelato, contra la opresión de la cultura uniformizadora, "normalizadora", y el comunitarismo solo crea nuevos mecanismos de control y nuevas metanarrativas que se presentan como verdad para cohesionar a un colectivo. Así, Foucault, el homosexual, se opuso a la emergencia de la identidad gay como tal, considerándola una forma de gueto autoimpuesta (Lazzarato, 2002). De la misma manera, Deleuze y Guattari (1972) siempre vieron con sospecha cualquier tentativa de levantar nuevas barreras categoriales, contemplándolas como parte de la estrategia de clasificación del poder.

Si hay alguien que encarna a la perfección la doble posición del intelectual y el activista en el postestructuralismo francés ese es Guy Debord, el fundador y líder de la Internacional Situacionista y el autor de *La société du spectacle* (1967), una crítica feroz a ese capitalismo que, introduciéndose en los aspectos más íntimos de la personalidad humana a través del señuelo del consumo, habría conseguido la dominación perfecta: hacer desear a la gente su propio sometimiento, enganchándola a la cadena productiva y, por ende, a los grilletes del poder, a través de su propio deseo de consumir los productos fabricados por el capital. Para ello Debord retoma, refina y expande el concepto de "fetichismo de la mercancía" que Marx y Engels habían desarrollado en el libro primero, sección primera, capítulo uno de *El Capital*, (en el subapartado "El fetichismo de la mercancía y su secreto" [Marx y Engels, 1968 {1867}]). Para Marx y Engels, las mercancías son productos puramente culturales, construcciones sociales dotadas

de un aura de atracción mística que ellos equiparan a las construcciones míticas de la religión:

> [...] si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres (Marx y Engels, 1968 [1867]: 48).

En una sociedad capitalista, nos dirá, las mercancías adquieren una autonomía ideológica con respecto a su proceso de producción de manera que la acción social toma la forma de una acción de mercancías o mediada por mercancías que gobiernan sobre los productores, en lugar de ser gobernadas por estos. El capitalismo moderno (Debord no lo denomina aún postindustrial, pero ha entendido perfectamente el proceso de transformación por el que el capitalismo estaba pasando en ese momento) no se contenta con mercantilizar y fetichizar las manufacturas, los productos salidos de las fábricas, sino que ha extendido su acción a las experiencias y a las percepciones. Se encuentra en el proceso de colonizar la vida entera, de transformar todos los aspectos de la experiencia humana en un espectáculo para ser consumido (previo pago y, por tanto, extrayendo de él una plusvalía). El espectáculo es el aparato de propaganda del poder, pero también una relación social que está completamente mediatizada por imágenes y por objetos total o parcialmente desprovistos de valor de uso, que se consumen por razones de índole puramente cultural (Debord, 1967). A partir de ahí, reparte críticas a izquierda y derecha. Mientras que en los países comunistas la estrategia del espectáculo se concentra en la persona del dictador, en las sociedades capitalistas esta se presenta de manera difusa, bajo la forma de

mercancías en las que está impregnada toda la propaganda ideológica del sistema de poder. Más allá de limitarse a la mercancía, el espectáculo se infiltra en todas las relaciones sociales, puesto que todas ellas tienden a estar mediadas por la mercancía. El resultado es la alienación de las relaciones sociales: estas no son ya relaciones entre personas sino entre significantes, es decir, un juego de simulacros.

La liberación ha de venir a través de la reconquista de la vida cotidiana, que ha de ser purificada del flagelo del consumismo. Para ello se ha de comenzar por dejar de desear lo que el capital quiere que deseemos (y cuya satisfacción implica necesariamente la aceptación de las reglas que él impone: las deseadas mercancías han de comprarse con dinero y el dinero hay que obtenerlo en el mercado de trabajo, mercado de trabajo que no es libre y espontáneo, sino estructurado por las reglas del poder). Lo cual implica a su vez una revolución cultural completa. Hemos de empezar a desear aquello que el capital no ha colonizado aún y que se espera nunca colonice: los sentimientos, las experiencias más personales que no necesitan del concurso del parque temático del capitalismo para ser vividas, los objetos que nosotros mismos podamos fabricar... Deseos que pueden satisfacerse sin tener que vender nuestro tiempo, nuestro trabajo y nuestra alma al sistema de poder. Esa es, en resumen, la tesis que desarrolla Debord en su libro de 1967, bebiendo directamente del *Eros and Civilization* de Marcuse (1955), y que se encontraba presente, de forma menos sistemática, en el movimiento que él mismo había iniciado una década antes: la Internacional Situacionista, uno de los precursores de la nueva generación de movimientos de izquierda que más tarde se incluirán dentro de la etiqueta de NMS.

El manifiesto situacionista, *Rapport sur la construction des situations*, escrito por el mismo Debord (1957), puede

considerarse una síntesis precursora de lo que sería una década después el movimiento estudiantil del 68 y las corrientes críticas de la *deuxième gauche* en Francia (Rocard, 1987) y la New Left en el mundo anglosajón (Milliband, 1977; Katsiafikas, 1987; Hall, 2010):

a) Democracia asamblearia y directa y autogestión como principios de gestión económica.

b) Un proyecto libertario y hedonista para transformar la vida cotidiana. Debord lo sintetiza en un eslogan que los estudiantes escribirán hasta la saciedad sobre los muros del París de mayo del 68: "*Vivre sans temps mort et jouir sans entrave*" ("vivir sin tiempos muertos y disfrutar sin freno"). La realización del individuo debe venir por el empoderamiento de su subjetividad, por la reconquista de su capacidad de ser él mismo.

c) El individuo oprimido por el poder debe liberarse de su alienación no apoderándose de la mercancía, como afirmaban los partidos obreros, sino rechazándola, aboliendo toda forma de relación social mercantilizada.

d) Se rechaza la separación de actividades en compartimentos estancos. Todas deben refundirse en el magma espontáneo de la vida cotidiana: así, los situacionistas luchan por la abolición del arte contemplativo (aquel que no está integrado en la vida de todos los días), de la separación del tiempo de ocio del tiempo de trabajo, de la división del trabajo y de las ciencias. La autogestión permitirá a la actividad de producción dejar de ser un trabajo, en el sentido de estar desconectado de la vida afectiva, familiar y estética del individuo. Finalmente, todas las actividades humanas deben de adquirir una forma artística, poética: la de la libre creación de

situaciones por los individuos, idea de donde el situacionismo toma su nombre (Debord, 1957).

LA CORRIENTE SOCIOLÓGICA DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

No fue hasta los años ochenta que aquellas rupturas epistemológicas y los posos de aquellos movimientos sociales de estirpe postmoderna cristalizaron en una teoría sociológica específica sobre los movimientos sociales que pudo rivalizar con los enfoques estructuralistas imperantes. Para llegar a ello, la sociología requirió previamente de una elaboración teórica más amplia, auspiciada y retroalimentada por el proceso de mutación histórica que solo entonces empezaba a entrar en su fase de madurez: el advenimiento de la sociedad postindustrial. Desde finales de los años cincuenta, una serie de sociólogos pioneros habían advertido ya que el capitalismo estaba, en virtud de sus desarrollos internos y tecnológicos, entrando en una nueva fase histórica, con características sustancialmente diferentes respecto al capitalismo del siglo y medio precedente forjado al calor de la Revolución Industrial. Daniel Bell es considerado por muchos como el padre de la etiqueta postindustrial[1]. A su obra seguiría casi inmediatamente una extensa producción sobre el tema, y tanto este como la etiqueta en sí habían conseguido establecerse plenamente en el *mainstream* de la literatura

1. De acuerdo con Malcom Waters, Bell utilizó dicho término por primera vez en una conferencia en 1959 (Waters, 2002: 106). El término, utilizado con propósitos similares para describir el advenimiento de una nueva era, había sido, sin embargo, utilizado (y publicado) ya un año antes por otro sociólogo norteamericano, David Riesman (1958). En cualquier caso, es justo reconocer que fue el *Notes on Post-industrial Society* de Daniel Bell, de 1967, el primer análisis general del nuevo concepto.

sociológica en fecha tan temprana como 1970 (Bell, 1967a y 1967b; Leggewie, 1968; Hayashi, 1970; Linstone, 1970; Kahn, 1970; Roobeck, 1987; Luke y White, 1987; Jessop, 1988; Castells, 1989, 1996; Bonefeld, 1991; Amin, 1994).

El nuevo paradigma teórico se construyó con el objetivo de explicar la emergencia, en esta nueva sociedad del capitalismo postindustrial, de un nuevo tipo de movimientos sociales que resultaba difícil analizar con los marcos teóricos estructuralistas clásicos y a los que, con escaso despliegue de inventiva, la sociología colgará la etiqueta de NMS. El nuevo marco teórico tratará de articular en un todo coherente los niveles macro y microsociológicos haciendo un uso sincrético de herramientas conceptuales y metodólogicas de tradiciones diferentes que van desde el marxismo hasta el postestructuralismo. Esto hace de la teoría sobre los NMS un interesante híbrido postmoderno en sí mismo. La influencia de la epistemología postmoderna los llevará, por ejemplo, a alejarse del dogmatismo positivista de marxistas y funcionalistas. Pero, a diferencia de los autores militantes sesentayochinos, los representantes de esta corriente sociológica son meros académicos, con un objetivo claramente limitado al estudio de los movimientos, sin pretensiones de formar parte activa en los mismos o de influir ideológicamente en su rumbo. Esto los coloca a una distancia suficiente del objeto de estudio como para utilizar sin remilgos los aportes teórico-metodólogicos que encuentran salvables en los trabajos de otras escuelas sociológicas. Esta hibridación fue pionera en el camino hacia la actual síntesis entre lo nomotético —enfoque cuyo objetivo es encontrar leyes universales para explicar los fenómenos sociales (de la misma manera que lo hace la física)— y lo ideográfico —que parte de la premisa de que los fenómenos sociales son distintos de los naturales, renuncia a encontrar leyes universales y se limita a describirlos en profundidad y

a interpretarlos— y, conforme se consolidaba su avance, iba arrastrando a la convergencia a sociólogos originalmente marxistas y funcionalistas. Quizá el caso más conocido y relevante sea el de Manuel Castells, quien desde sus orígenes en la escuela neomarxista francesa iría progresivamente incorporando los nuevos enfoques a sus estudios sobre movimientos sociales hasta acabar convergiendo casi plenamente con la síntesis de los NMS en su etapa americana, que tiene lugar desde finales de los años ochenta.

Desde el punto de vista macro, la teoría de los NMS intentaría demostrar que estos fenómenos estaban directamente relacionados con el paso de la fase industrial o fordista del capitalismo a la postindustrial o postfordista haciendo uso de las herramientas analíticas de la economía política marxista y situando el fenómeno como un proceso que surge en la estructura social. Los NMS son nuevas formas de resistencia a nuevas formas de control por parte del poder; un control que, como decía Foucault (1975, 1976), se ha vuelto ubicuo, se encarna en todas las instituciones, en la cultura y en el propio individuo socializado mediante la autodisciplina.

Desde el punto de vista micro, la nueva teoría va a desechar tanto los enfoques marxistas clásicos como los enfoques funcionalistas basados en la elección racional, y va a concentrarse en los mecanismos culturales, identitarios y emotivos que empujan a los individuos a embarcarse en estos movimientos. Al hacerlo, reconoce la existencia de una lógica autónoma en los mismos, una lógica autorreferencial, modelada por los propios discursos; en concreto, por la emergencia de un nuevo conjunto de valores postmaterialistas que han ido poco a poco haciéndose dominantes y por las percepciones y sentimientos de individuos y colectivos, fenómenos que no pueden explicarse totalmente con referencia a la economía política postindustrial subyacente.

Los enfoques previos habían dado por hecho que la movilización colectiva era fruto de una lógica estructural (ya fuera modelada por el proceso de producción, como decía el marxismo, o por la división social de roles y funciones, como sostenía el funcionalismo). Sin negar necesariamente por completo la existencia de esa lógica, los nuevos enfoques hacen una llamada a reformular la manera de pensar los movimientos sociales a calor de una serie de características de la sociedad hipercompleja y vehiculada por la ciencia y la tecnología que se ha formado en y por el capitalismo postinsdustrial de finales del siglo XX:

- Por un lado, la enorme fragmentación de las relaciones de producción y de los roles sociales que le van asociados genera una miríada de combinaciones de clase y estatus (con sus correspondientes intereses particulares) y prácticamente anula o dificulta la posibilidad de formación de movimientos sociales de masa basados en la variable económica.
- Por otro lado, en un capitalismo que no solamente produce manufacturas físicas y se reproduce a través de ellas sino que también lo hace por medio de productos culturales simbólicos, la dimensión cultural se integra plenamente en el modo de producción, haciendo indistinguibles las demandas puramente materiales de aquellas inmateriales (Melluci, 1985; Offe, 1985).

Desde un punto de vista económico, la gran mayoría de la población de los países capitalistas avanzados, tras las tres décadas postbélicas de crecimiento económico y despliegue del Estado de Bienestar, se había transformado en una multiforme y abigarrada clase media. Esto ya había sido apreciado por Parkin (1968: 63) quien, sin aún colgarles la etiqueta de "nuevos", había identificado la emergencia de un tipo

diferente de movimiento social, protagonizado por actores provenientes de esas clases medias ampliadas. La teoría marxista no podía explicar por qué habían sido los estudiantes la vanguardia de las protestas de los años sesenta y por qué sus reivindicaciones se centraban en la calidad de vida, en el pacifismo, en la ecología o en los valores culturales, y no en la redistribución de la riqueza. Durante la década de los setenta, los sociólogos fueron adquiriendo paulatinamente conciencia de que los procesos históricos habían dado inicio a un nuevo fenómeno social: movimientos interclasistas, o postclasistas, protagonizados mayoritariamente por una nueva macro o meta clase media que abarcaba ahora prácticamente al 80 por ciento de la población y que, ante la imposibilidad de encontrar una identidad centrada en torno a intereses materiales comunes, se había bifurcado hacia dos direcciones diferentes:

- La defensa de intereses materiales concretos, localizados, aparcando los objetivos de transformación total de la economía política y dando lugar a movimientos "de nicho". Así, por ejemplo, los movimientos vecinales en contra de la especulación urbanística o el urbanismo autoritario del Estado que se limitaban a objetivos como conseguir equipamientos urbanos o detener determinados proyectos (Castells, 1977a, 1977b).
- La defensa de intereses y valores no directamente materiales (como los derechos humanos o civiles, o la igualdad racial) o abiertamente postmaterialistas (una cultura de paz, el respeto a los animales y a la naturaleza, la libertad subjetiva, el hedonismo, la recuperación del sentido de comunidad, etc.).

Si la primera dirección aún permitía el análisis de los movimientos desde un enfoque estructuralista, la segunda

los autonomizaba, al menos parcialmente, con respecto a la economía política. La emergencia de valores postmaterialistas era en sí misma una consecuencia del éxito del capitalismo avanzado, que al haber conseguido aburguesar a una buena parte de la masa social, había sacado a flote "nuevas" necesidades y "nuevas" insatisfacciones de naturaleza secundaria. Como se puede apreciar, la corriente retoma, sin necesariamente recurrir a las mismas etiquetas, el concepto funcionalista de privación relativa en una muestra más de su naturaleza claramente sincrética y postdogmática.

Este postmaterialismo, aunque en algunas de sus manifestaciones radicales implicaba una suerte de ascetismo laico (como, por ejemplo, en algunas formas extremas de ecologismo o de comunitarismo, con su credo antiurbano y antiindustrial), en su versión *mainstream* era vehiculado por valores que se apoyaban sobre esa base material ya irrenunciable para ir más allá, para aventurarse, desde la tranquilidad y el empoderamiento que otorga la seguridad de las necesidades básicas satisfechas, por los jardines más sublimes de las dimensiones intelectual y estética. Una actitud que ha llevado a algunos autores a considerarlo una suerte de supermaterialismo (Pappi y Terwey, 1982). Una vez puestas en marcha, las nuevas metas culturales poseían, sin embargo, un alto grado de autonomía con respecto a la base infraestructural. Es decir, funcionaban con sus propias lógicas internas y contingentes, y no podían ser explicadas plenamente como productos de las relaciones económicas. Eran un fenómeno que trascendía las clases y la economía política. Y así entendieron algunos sociólogos que había que estudiar los movimientos postmaterialistas: desde la autonomía del análisis culturalista o psicologicista (de ahí su convergencia implícita con el psicologismo funcionalista de las teorías de la "privación relativa", que mencionábamos en el párrafo anterior). Era necesario "un

desarrollo conceptual más elaborado de las dimensiones relacionadas con la identidad" (Laraña *et al.*, 1994: 33).

La emergencia de estos valores postmaterialistas en las sociedades occidentales había sido detectada ya por Flacks (1967) y sería estudiada en profundidad por Inglehart, quien la calificó de "revolución silenciosa" (Inglehart, 1971: 991). Inglehart detectó el desplazamiento de un código de valores centrado en la seguridad material y económica por otro que ponía el acento en la autonomía y la afirmación personal del individuo y observó cómo este segundo conjunto axiológico se iba haciendo progresivamente más fuerte en cada generación desde los años sesenta (Inglehart, 1990, 2008). Tomó como referencia la jerarquía de necesidades de Maslow (1943) para concluir que allá donde la escasez es predominante los valores materialistas son dominantes y allá donde las necesidades básicas están garantizadas el foco se va desplazando hacia valores que ponen por delante la satisfacción estética, ética o intelectual. Sin embargo, precisa Inglehart, la relación entre condiciones materiales y sistema de valores no es una relación mecánica ni directa, sino que está mediada por el proceso de socialización. Para sostener esto, adujo las conclusiones de un numeroso cuerpo de literatura que nos dice que los valores de un individuo no se modifican sustancialmente una vez que ha alcanzado la edad adulta. Así, aquellos individuos que se socializaron durante su infancia y juventud en condiciones de escasez material seguirán siendo proclives a valorar la seguridad material por encima de otra cosa. Por el contrario, aquellos individuos que se han socializado en condiciones de abundancia y seguridad material tenderán a priorizar la autorrealización personal incluso aunque las condiciones materiales empeoren. La mediación de la socialización es lo que explica que la emergencia de los valores postmaterialistas no se produzca en Occidente hasta

finales de los años sesenta, tras dos décadas de muy altas tasas de crecimiento económico, pues es cuando empieza a llegar a la edad adulta un segmento socialmente significativo de las clases trabajadoras y medias que se habían socializado en esas condiciones de abundancia y, por la misma razón, que dicho postmaterialismo no triunfe plenamente hasta finales de los setenta y los ochenta (a pesar de la profunda recesión económica de aquella década), pues es cuando esos mismos jóvenes van ocupando los puestos clave de la sociedad y sus propios hijos van alcanzando la edad adulta.

Inglehart no se limitó a teorizar o explicar esta transformación axiológica, también desarrolló una metodología para medirla. Desde 1971 el autor ha aplicado, a intervalos regulares, un cuestionario en el que pide a los encuestados que elijan entre dos listas de valores de naturaleza muy general (diseñados a propósito para poder ser aplicados al mayor número posible de contextos culturales particulares): una que contiene la esencia de los valores materialistas y la otra que sintetiza los valores postmaterialistas. El instrumento es conocido como el Índice de Inglehart y ha sido incluido en una gran variedad de macroencuestas (General Social Survey, World Values Survey, Eurobarómetro, ALLNBUS, etc.). A través de ese instrumento el propio Inglehart (2008) y otros autores (Terwey, 2000) han demostrado que los valores postmaterialistas no han dejado de crecer en todo el mundo.

Siendo la característica común más general de los NMS su naturaleza postmaterialista, la contraposición entre las dos listas de opciones del cuestionario de Inglehart es, en buena medida, paralela a la que los teóricos de los NMS hacen entre "viejos" y "nuevos" movimientos y podemos utilizarla perfectamente para ofrecer una primera caracterización de los mismos (ver tabla 1).

TABLA 1

PARALELISMO ENTRE EL ÍNDICE DE INGLEHART Y DIFERENCIAS ENTRE NUEVOS Y VIEJOS MOVIMIENTOS SOCIALES.

VALORES MATERIALISTAS VIEJOS MOVIMIENTOS SOCIALES	VALORES POSTMATERIALISTAS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES
Mantener el orden en el país.	Dar a la gente más oportunidades de participar en las decisiones que conciernen a su trabajo y a su comunidad.
Luchar contra la subida de precios.	Dar a la gente más oportunidades de participar en las decisiones políticas importantes.
Mantener una economía estable.	Proteger la libertad de expresión.
Luchar contra la delincuencia.	Procurar que nuestras ciudades y el campo sean más bonitos.
Mantener una alta tasa de crecimiento económico.	Lograr una sociedad menos impersonal y más humana.
Procurar que el país tenga unas fuerzas armadas poderosas.	Progresar hacia una sociedad en la que las ideas sean más importantes que el dinero.

Fuente: Elaboración propia.

Pero de nuevo, como en el caso de los postestructuralistas, el análisis de Inglehart se sitúa en el nivel de las transformaciones del sistema social en general. Su objetivo es ese, no el de elaborar una teoría de los NMS. El primero en formular una teoría específica para ese fenómeno sería el italiano Melucci. Fue Melucci, de hecho, quien acuñó el término de NMS (Melucci, 1980), aunque el adjetivo ya circulaba previamente para calificar a algunos movimientos en concreto. Carden, por ejemplo, había hablado de un "nuevo" movimiento feminista para distinguirlo del de las sufragistas de principios de siglo (Carden, 1974); además, ya circulaba la etiqueta New Left para designar el revisionismo marxista anglosajón (Milliband, 1977). Melucci utilizará ahora este último término en plural para referirse a toda una tipología de movimientos nacidos al calor de las transformaciones postfordistas. Y acto seguido los usará como pruebas de laboratorio para refutar la validez universal de las teorías

estructuralistas. Así, tachará a estas de reduccionistas, por estar basadas en el estudio de un tipo particular de movimiento, el organizado en torno al trabajo, ignorando la existencia de todos los demás.

El término de NMS y el enfoque presentado por Melucci se irían progresivamente popularizando en la década de los ochenta, dando lugar a una infinidad de trabajos (Habermas, 1981, 1987; Touraine, 1981; Eyerman, 1984; Slater, 1984, 1985; Melucci, 1985; Offe, 1985; Laclau, 1985; Cohen, 1985; Klanderman y Oegema, 1987; Frank y Fuentes, 1989; Brand, 1990; Kauffman, 1990; Laraña, 1993; Laraña *et al.*,1994). Con su avance, autores inicialmente marxistas como Manuel Castells se rindieron a la evidencia de que algunos movimientos sociales contemporáneos exigían la revisión de las tesis materialistas. Castells (1983) también empezaría a utilizar el término "nuevos" para calificarlos aunque aún siguiera centrado en los movimientos urbanos, locales, pero de agendas decididamente materialistas.

Al ligar la emergencia de los NMS con los cambios en la economía política del capitalismo, los teóricos de este enfoque estaban practicando una suerte de criptomarxismo, de articulación entre el estructuralismo de aquel y la crítica postmoderna. Una especie de acomodo no muy diferente del que en el mismo 1983 realizaría el Castells de *The City and the Grassroots* al ajustar sus esquemas de causalidad económica para introducir las dimensiones identitarias y culturales, admitiendo, en la misma categoría sociológica, el movimiento gay de San Francisco y los "descamisados" peronistas. Con una diferencia: mientras que Castells incluía los movimientos de naturaleza no económica sin descuidar los más clásicos, los teóricos más puristas de la corriente de los NMS van a concentrarse únicamente en aquellos, en lo

que parece implícitamente una posición reduccionista que niega a la variable económica ningún poder de movilización en la sociedad postmoderna y postindustrial. En este enfoque, descripción de los NMS y teoría sobre los movimientos sociales parecen hacerse sinónimos, reduciéndose esta al análisis de aquellos.

El elevado nivel de atomización de los NMS en micronichos planteaba un reto a la búsqueda de marcos generales de tipologización y análisis. Aun así, se llegó a un consenso razonable acerca de sus características comunes:

1) Se da una tendencia a trascender la estructura de clase y formarse en torno a estatus sociales relativamente difusos y transversales (edad, género, orientación sexual, identidad étnica, religiosa, ética, etc.). Mientras que los viejos movimientos sociales eran de clase y su base social era el proletariado, los NMS tienen lugar en el contexto de una compleja estructura de clases y su base es la nueva clase media ampliada, que constituye ahora la mayoría del cuerpo social y a la que se le suman algunos elementos tanto de la vieja clase media como de grupos periféricos marginados del mercado de trabajo. Se trata de una base tan amplia que hace prácticamente irrelevante el factor clase en la vehiculación y conformación del movimiento: los participantes están unidos por sus convicciones ideológicas, por su identificación personal con los valores que defiende el movimiento. La clase obrera como tal está ausente de los movimientos, aunque pueda haber obreros en ellos. Estas bases sociales amplias se distinguen por sus elevados niveles de capital cultural y educación con respecto a las del pasado, su acceso a la información y el conocimiento, lo cual implica una postura crítica y mucho más holística que la del proletariado clásico. Una postura que va más allá de la reivindicación por las cuestiones materiales y se interroga

por los valores y fines últimos que sustentan al sistema, presentando otros alternativos.

2) Se trata de fenómenos que nacen en estrecha relación con la erosión de la legitimidad de los partidos políticos institucionales (incluidos los de la izquierda) y de los canales institucionales de participación en la vida pública en las democracias occidentales. Muestran una gran autonomía respecto de los mismos e incluso desprecio por ellos. Sus características ideológicas contrastan con las del movimiento obrero y, en concreto y deliberadamente, muestran su rechazo frontal a la ideología marxista ortodoxa, con su pretensión autoritaria y totalizante. Se caracterizan por el pluralismo de ideas, valores e identidades, por su orientación fundamentalmente pragmática y por su reformismo institucional (frente a la actitud revolucionaria) en el sentido de ampliar los sistemas de participación y representación colectiva. En contraste con la estructura burocrática y centralizada de partidos de masas tradicionales, suelen presentar una organización difusa y descentralizada de tipo reticular (Byrne, 1997).

3) Sus reivindicaciones y los factores de movilización tienden a centrarse en cuestiones de carácter cultural. Estos movimientos suelen presentarse asociados a creencias, símbolos y valores relacionados con sentimientos de pertenencia e identidad cuya actividad contribuye a su vez a crear y reforzar. Sin embargo, los teóricos de la corriente de los NMS se resisten a incluir en esta categoría los movimientos identitarios basados en la religión y en la etnia (a menos, en el último caso, que sean de tipo subestatal y sin fuertes pretensiones de proyectarse institucionalmente). El modelo está más cerca de la idea de Klapp, quien estudió los grupos de "autoayuda" como ejemplo de movimientos "subculturales" que desafiaban al sistema de valores dominante (Klapp, 1969).

"Lo que las personas demandan de forma colectiva es el derecho a realizar su propia identidad: la posibilidad de disponer de su creatividad personal, su vida afectiva y su existencia biológica e interpersonal" (Melucci, 1980: 218).

4) Suelen ser movimientos con objetivos limitados, de nicho: la paz, la lucha contra la energía nuclear, los derechos de los homosexuales, la ecología, el feminismo, etc. Ello no quiere decir, sin embargo, que se carezca de una pretensión de totalidad. Lo que ocurre es que, a diferencia de los movimientos obreros, esa transformación del conjunto de la sociedad no se pretende a través de una revolución desde arriba, conquistando las instituciones formales de poder e imponiendo desde ellas un programa sistemático e integral de ingeniería social. Esa transformación se quiere construir desde abajo a través de una acumulación de microrrevoluciones (y de ahí el calificativo de *grassroots movements*, movimientos de base, que reciben en la literatura anglosajona [Castells, 1983]).

5) Muchos autores han señalado las concomitancias entre los NMS y los movimientos anarquistas, tanto los viejos como los nuevos (Calhoun, 1993; Graeber, 2002; Day, 2005). La concomitancia no es casual: existe, por un lado, una herencia ideológica directa y, por el otro, el anarquismo contemporáneo en todas sus formas (como el movimiento de los okupas o, más recientemente, el movimiento 15-M en España, por ejemplo) se inscribe sin lugar a dudas en la lista de NMS. Igual que el anarquismo, los NMS predican el radicalismo autolimitado: una ideología coherente a pesar de su diversidad fenomenológica que apunta a una transformación total de la sociedad, no solo de su economía política sino de su sistema de valores (he ahí el "radicalismo"), pero a través de las microarenas de la vida cotidiana, renunciando a la

política formal y al control del aparato del Estado (en eso consiste la "autolimitación"). Todos los NMS son radicalmente antiautoritarios; rechazan cualquier forma de poder, macro o micro, y por ello se resisten a la institucionalización. Sus arenas de combate son la sociedad civil y la esfera de la cultura, los únicos lugares que, de acuerdo a esta lógica, pueden ser democratizados y liberados realmente (pues el Estado nunca podrá ser, por definición, democrático). El objetivo, como señala Habermas (1981, 1987), como apuntaban Debord (1957, 1967) o Foucault (1975,1976), es resistir a la colonización de la vida cotidiana por parte de las tropas insidiosas del poder. La revolución no se hará a través de la toma puntual de ninguna Bastilla o Palacio de Invierno, sino por la acción acumulativa de millones de diminutas microrrevoluciones en la familia, en el barrio, en la escuela, etc. Una postura que puede resumirse muy bien en el eslogan adoptado por el movimiento ecologista en los años setenta: *Think global, act local* (Walterm, 2004).

6) Se da una importante difuminación de la relación entre el individuo y el grupo. Muchos movimientos se manifiestan y expresan a través de acciones individuales. La preocupación con la autorrealización personal, que algunos autores han calificado de "narcisismo" (Kauffman, 1990), refuerza la dimensión antipolítica del fenómeno. La frase que resume esta tendencia podría ser el lema feminista "Lo personal es lo político" (Carden, 1974).

7) Emplean tácticas de movilización radicales, pero no violentas, de resistencia pasiva, de desobediencia civil y de perturbación en el funcionamiento de las instituciones (ocupaciones de edificios, *sit-ins*, *teach-ins*, corte de vías públicas) inspiradas en Ghandi, Thoreau o Kropotkin (Morris y Herring, 1984; Melucci, 1985; Oberschall, 1993).

CORRIENTES CRÍTICAS CON LA TEORÍA DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN LA ÚLTIMA DÉCADA DEL SIGLO XX

La teoría de los NMS tuvo que hacer frente, a partir de los años noventa, a un aluvión de críticas (Plotke, 1990; Berry, 1993; Haber, 1996; Pichardo, 1997; Tarrow, 1998; Álvarez *et al.*, 1998; MacKenzie, 2004; Thörn y Wettergren, 2007; Feixa *et al.*, 2009). El argumento común de todas ellas es la exposición del carácter reduccionista de la teoría, la cual se basa en la relación de causalidad entre dicho tipo de movimientos y los procesos de la sociedad postindustrial, de donde se deduce una teoría general de supuesto carácter universal aplicable a todos los movimientos que acontecen en el contexto de dicha sociedad postindustrial. Los críticos nos dirán, por el contrario, que dicha corriente se basa únicamente en el análisis de un tipo concreto de movimientos y por lo tanto, su validez, de tenerla, solo puede estar limitada a la explicación de dichos movimientos. En ningún caso puede arrogarse pretensiones de universalidad, de explicación de todos los movimientos sociales contemporáneos. Esta crítica se desglosa después en toda una serie de problematizaciones del paradigma, problematizaciones que arrancaban desde el mismo punto que había llevado a la elaboración de la teoría de los NMS, es decir, de la observación de una serie de movimientos sociales que no se ajustaban a la misma y que desarrollamos a continuación:

a) Los NMS no son nuevos.

Fenómenos que se ajustan a sus características, como el movimiento abolicionista en los Estados Unidos o el sufragismo, por poner solo dos posibles ejemplos, se dieron ya en el siglo XIX (Plotke, 1990; Pichardo, 1997). Esta cuestión no había escapado completamente a la observación de algunos

teóricos de los NMS. Laraña *et al.* ya habían reconocido esta realidad y habían incluso mencionado otros ejemplos (como el prohibicionismo de consumo de alcohol en los Estados Unidos de los años veinte) pero habían pretendido salvar su postura teórica afirmando que lo que era nuevo ahora, a finales del siglo XX, era la dimensión sociológica del fenómeno y la enorme multiplicación del número y tipología de los movimientos a partir de los años sesenta, fenómeno solo explicable por el advenimiento de la economía política postindustrial (Laraña *et al.*, 1994: 55).

b) Los NMS no son siempre de izquierdas.

La teoría de los NMS se centra exclusivamente en movimientos que se inscriben en la esfera ideológica de la izquierda (Pichardo, 1997), elaborando a partir de ahí su paradigma e ignorando cualquier otro tipo de fenómeno. En cambio, la muestra empírica está plagada de *grassroots movements* de ideología conservadora o abiertamente reaccionaria tales como la milicia norteamericana (Castell *et al.*, 1995; Stern, 1996; Crothers, 2004), la National Rifle Association (Lo, 1982, Melzer, 2009) o los movimientos neonazis (Langer, 1990; Svoray y Taylor, 1994) o *skinheads* (Farin, 1996; Young y Craig, 1997, Nayak, 1999; Blee, 2007). Todos ellos son fenómenos identitarios colectivos que construyen subculturas y comunidades y que se adhieren a la estrategia del "radicalismo autolimitado". Esta ampliación de la muestra a ambos lados del espectro ideológico requería, pues, una reformulación del marco explicativo. La problematización condujo a la distinción entre dos tipos de NMS: los incluyentes o proactivos y los excluyentes o reactivos (Castells, 1996; Tam, 1998).

Los movimientos proactivos se sitúan en la órbita de la agenda de la nueva izquierda (Etzioni, 1995; Tam, 1998). Predican una suerte de comunitarismo abierto, que es una

aplicación en la práctica de la estrategia de la acción comunicativa de Habermas (1987), es decir:

- Todos los programas de acción política deben ser validados a través de la investigación y el debate cooperativo en la comunidad. La idea que subyace es la de "una política de la educación recíproca [...] donde los miembros de una comunidad política escuchan, debaten y persuaden a los otros como ciudadanos iguales" (Marquand, 1988: 231).b) Ello lleva a construir un conjunto de valores y objetivos comunes en cada comunidad. Una práctica que destierra la idea de que la enseñanza de unos valores comunes solo se puede hacer desde la jerarquía y el autoritarismo.
- Una vez definidos los valores y objetivos comunes se ha de pasar a la praxis, desde el principio de responsabilidad, lo que implica que no se puede hacer dejación de todos los asuntos al Estado. Hay que actuar en la medida de las posibilidades para la reforma de las relaciones de poder en cada nivel de la sociedad: desde la familia, barrio, escuela, empresa, municipio, región, país, redes globales. "Construir comunidades inclusivas que se apoyan recíprocamente en el contexto de una gran comunidad global" (Tam, 1998: 24) a través de la democracia participativa, mucho más importante que la democracia electoral. Se trata de un nuevo internacionalismo que rechaza los nacionalismos cerrados, las identidades excluyentes. Movimientos que son vistos siempre desde un prisma ideológico amplio de izquierdas que no consigue sacudirse del todo los resabios de una visión teleológica y moral de la Historia, como fuerzas positivas, portadoras de un proyecto de progreso.

En el polo opuesto se encuentran los movimientos excluyentes o reactivos, que se construyen en torno a un principio de identidad rígido que no se puede negociar ni modificar (una adscripción étnica previa, un discurso fundamentalista que es presentado como un código de verdad absoluto que se ha de aceptar o rechazar) y cuyos objetivos, sean cuales sean, se dirigen exclusivamente hacia el interior de esas barreras identitarias. No hay un proyecto para transformar la sociedad en su conjunto, solo para el cambio de la propia comunidad o, en las versiones más reactivas, para impedir cualquier cambio en la misma, congelando los procesos sociales en un presente eterno o revirtiéndolos hacia formas históricas previas, consideradas como más perfectas y que es necesario recuperar (este último tipo de movimiento se conoce con el nombre de nativismo).

Hasta los años ochenta y noventa la sociología había ignorado casi por completo este tipo de fenómenos. Se consideraban movimientos característicos de sociedades premodernas y, por tanto, se había cedido su estudio a la antropología y la historia. Sin embargo, la expansión del capitalismo y de las formas de organización social modernas a todo el planeta acabó por convencer a los sociólogos de que no se trataba de un residuo del pasado. Es más, en muchos lugares, especialmente en la periferia del sistema pero también en su propio centro, el fenómeno estaba experimentando una enorme emergencia en paralelo con la aceleración de los cambios en la última fase avanzada del capitalismo. Aunque los ejemplos a citar son muchos, los más conocidos y sociológicamente relevantes son posiblemente el integrismo islamista, el fundamentalismo cristiano (con el pentecostalismo evangélico como manifestación más conocida y relevante pero de ninguna manera la única), el indianismo andino, el neonazismo y los movimientos xenófobos antiinmigración. La emergencia de todos estos casos condujo a la

necesidad de buscar una explicación de dichos fenómenos en la propia estructura de la economía política.

Una de las explicaciones más recurrentes toma la forma de un funcionalismo-psicologicista reformulado, en particular, la teoría de la privación relativa (Castells, 1996; Tam, 1998). Según esta explicación, los movimientos excluyentes no son en absoluto supervivencias de un pasado premoderno, sino un producto postmoderno del capitalismo globalizado. Se trata de involuciones defensivas protagonizadas por individuos que habían asimilado previamente los valores y metas culturales de la modernidad, en especial el mito del progreso y el eudemonismo materialista (es decir, la búsqueda de la felicidad a través de las cosas, del consumo de productos y servicios). Esos valores se extendieron, a través del colonialismo primero y de la globalización después, a todas las sociedades del planeta sin que se produjera un cambio paralelo en la estructura de la economía política (que sigue basada en una desigual división internacional del trabajo y en una distribución muy desequilibrada de la riqueza global). El resultado ha sido la apertura de un abismo entre las metas culturales y las posibilidades estructurales de satisfacerlas. Y ese abismo se incrementa psicológicamente aún más debido al efecto comparativo provocado por los medios de comunicación globales (televisión, internet), medios que llevan al interior de los hogares imágenes muy vívidas de la prosperidad de los otros, magnificando la percepción de privación. Así, aunque los indicadores generales de desarrollo no hayan cesado de mejorar en prácticamente todo el planeta, el sentimiento de privación, como ya advirtieron Turner y Killian en 1957, no se ha podido ni se podrá evitar. Es más, en los últimos dos decenios se ha extendido como una epidemia por todo el globo. Esta privación puede ser no solo económica, sino también política: la frustración por vivir en un régimen que no satisface las expectativas de

los individuos, porque es demasiado liberal (en el caso de los neonazis o de los islamistas) o demasiado reaccionario (pensemos en la fallida Primavera Árabe de 2011 en el rico Bahrein [Matthiesen, 2013]) . En cualquiera de los casos esta frustración puede llevar a la búsqueda de la liberación en el neocomunitarismo.

Estos procesos de neocomunitarismo parten, pues, de un desencanto. Se rechaza el sistema de valores y la comunidad social amplia que los representa, la sociedad, y se busca restañar la herida de la frustración creando una comunidad con su propio conjunto de valores alternativos, que vuelvan a dar sentido a la vida de los individuos. La adhesión a la comunidad, por tanto, es una decisión individual, y esta es una diferencia fundamental con respecto a las comunidades (*Gemeinschafts*) premodernas, en las el individuo nacía y era obligado a vivir incluso contra su voluntad. Este mismo objetivo de acabar con la frustración explica que la mayoría de estos movimientos sean también, como los abiertos, de naturaleza no materialista, puesto que es la ideología materialista moderna la fuente de todas las insatisfacciones. Se trata, sin embargo, de un no-materialismo diferente. El primero podía considerarse una suerte de supermaterialismo en el sentido de que, dados por conseguidos los logros materiales, el postmaterialismo se proponía, como mandato histórico, el objetivo de pasar a una nueva fase de desarrollo humano. En él está implícito, a pesar de toda su corteza postmoderna, el viejo mito ilustrado del progreso. Los movimientos reactivos, en cambio, son más bien antimaterialistas. El mito del progreso ha quedado despedazado en la trituradora de la imposibilidad de alcanzarlo y entonces se rechaza de plano, advocando por formas alternativas de conseguir la realización de la plenitud humana (la confraternidad entre los miembros, el espíritu de solidaridad, el orgullo racial o

étnico, las prácticas culturales tradicionales, la esperanza en una redención en el *más allá*).

c) Los NMS no son necesariamente postpolíticos.

Basado en el análisis de los movimientos de izquierda crítica de los sesenta, la teoría de los NMS había identificado como uno de sus rasgos diferenciales su rechazo a participar en la política formal e institucional. Conforme esos movimientos fueron madurando y adquiriendo volumen sociológico, la premisa se demostró también falsa y así lo hicieron notar muchos autores (Berry, 1995; Tarrow, 1991, 1998; Haber, 1996; Castells, 1996; Álvarez *et al.*, 1998). Muchos movimientos se convirtieron en partidos. Un ejemplo de este fenómeno lo encontramos en la evolución del ecologismo en Alemania; este, aún habiendo formado parte de la constelación de movimientos sociales que se adhirieron en los sesenta a la estrategia de la Außerparlamentarische Opposition (APO) (Oposición Extraparlamentaria), había dado ya el salto a la política en 1979 con la fundación del Partido Verde (Die Grünen), el cual en los años noventa sería parte de la coalición de gobierno encabezada por el canciller socialdemócrata Schröeder. Una de las figuras más prominentes de aquellos movimientos ecologistas "postpolíticos" de los sesenta, Joschka Fisher, acabaría empuñando la cartera de Ministro de Asuntos Exteriores bajo ese mismo Gobierno (Nishida, 2005); igualmente, muchos de los activistas de la New Left se integraron en el laborismo (Hall, 2010). Y hoy en día tenemos los ejemplos más recientes del Movimento 5 Stelle en Italia (Greblo, 2011; Biorcio, 2013) y Podemos en España (Vivas y Antentas, 2011; Páez *et al.*, 2013). Estos partidos llevaron entonces, y llevan hoy día, al mundo de la política los idearios postmaterialistas, ayudando a la profundización del Estado de derecho y de bienestar, de las libertades individuales y colectivas (por ejemplo, las

de las minorías culturales o étnicas), encaminando a las sociedades avanzadas hacia formas de desarrollo que tengan en cuenta otras dimensiones (salud, educación, seguridad) más allá de la puramente económica de producción de bienes y servicios. Un concepto que recogieron las propias Naciones Unidas con la elaboración del llamado Índice de Desarrollo Humano desde 1990 (Fukuda-Parr, 2003).

Pero incluso aquellos movimientos de izquierdas que no dieron el salto a la política formal tenían en su agenda propuestas que eran de naturaleza claramente política y económica, como la reclamación de un proceso de profunda descentralización del Estado que otorgase a los ciudadanos más responsabilidades en la gestión de ciertos asuntos, o sus programas de socialización de la economía, que parten de la deconstrucción del mito de que la prosperidad se garantiza mejor por la competición que por la cooperación. La cooperación y la diversidad (una gran cantidad de agentes económicos) son las claves para conseguir una economía a la vez fuerte y justa. En ese sentido, los NMS van a desembarcar masivamente en el terreno de la economía relanzando una nueva era de cooperativismo (tiendas de comercio justo, cooperativas de todo tipo, turismo sustentable, etc.).

d) La teoría de los NMS es etnocéntrica.

La teoría había reducido su campo de observación a las sociedades occidentales. Sin embargo, una serie de autores identificaron la emergencia de NMS por todo el planeta y la explicaron por la existencia de un único sistema-mundo, una única economía política de escala mundial (Burke *et al.*, 1988; Guido y Fernández, 1989; Escobar y Álvarez, 1992; Álvarez *et al.*, 1998; Cohen y Rai, 2000; Sutton, 2006; Robins, 2006). Es el sistema-mundo capitalista que, como ya advirtiera su primer gran teórico, Wallerstein, opera con una lógica única: la de una división internacional del trabajo en tres macroáreas

(centro, semiperiferia, periferia) mutuamente interdependientes; pero que a su vez, dicho sistema-mundo opera también al interior de cada uno de estos tres grandes subsistemas, generando una miríada de posiciones estructurales internas (existe así un Tercer Mundo en el interior del Primero y viceversa) (Wallerstein, 1979). El resultado es la aparición de movimientos de resistencia al sistema-mundo capitalista y sus valores dominantes en todo el planeta, movimientos que pueden ser explicados, en última instancia, en relación a esta lógica pero que al mismo tiempo adquieren características particulares en razón de su diferente articulación al interior de cada subsistema y del sistema-mundo en su conjunto.

e) La teoría de los NMS deja fuera muchos fenómenos que también pueden considerarse como movimientos sociales.

A pesar de hacer hincapié en la cultura y la identidad, aquel enfoque se limitaba solamente a ciertas dimensiones de estas; concretamente, y en línea con su reduccionismo de izquierdas, a los valores de una nueva cultura laica y ciudadana (movimientos ecologistas, feministas, pacifistas, de derechos civiles, vecinales, de liberación gay, cooperativistas…). Este enfoque excluía de un plumazo de la categoría de movimientos sociales a dos de las grandes fuerzas que han movido, y siguen movilizando, a los individuos a la acción colectiva concertada: la identidad étnica y la religión. Una marginación que no encontramos, por el contrario, en otras disciplinas sociales como la historia (Hosbawn, 1959; Colpe, 1977; Jenkins, 2000) o la antropología social (Wallace, 1956; Lanternari, 1960; Köbben, 1960; Worsley, 1968; D'Epinay, 1971), que habían hecho, al contrario, sus banderas de combate del estudio de fenómenos como el nacionalismo, el nativismo o el milenarismo. La corriente crítica al paradigma de los NMS urgió, dentro de la tendencia contemporánea a la interdisciplinariedad, a incorporar estas otras dimensiones en el estudio de los

movimientos sociales y articularlas teóricamente con ellas. En paralelo con la expresión NMS se toma de los historiadores (Colpe, 1977) el término de nuevos movimientos religiosos (Dawson, 1998) para referirse a aquellos cultos minoritarios que surgen como reacción a las religiones establecidas y altamente institucionalizadas. El nuevo enfoque conducirá a considerar como auténticos movimientos sociales a fenómenos ya mencionados como el pentecostalismo (Garrat-Burnett y Stoll, 1993; Marostica, 1994; Hallum, 2003; Robins, 2004), fundamentalismo islamista (Burke, 1990; Lübeck, 2000; Sutton y Vertigans, 2006), la Nación del Islam (Watson, 1973) en los Estados Unidos o el nacionalismo indianista latinoamericano (Smith y Warrior, 1996; Brysk, 1996; Varese, 1997; Langer, 2003). La mayoría de ellos se incorporarán a un marco explicativo general a partir de la ya mencionada diferenciación entre movimientos incluyentes/proactivos y excluyentes/reactivos, formando estos mayormente parte de la segunda categoría (Hannigan, 1991; Castells, 1996; Tam, 1998).

f) Los NMS no requieren necesariamente la coherencia ideológica integral de sus participantes.

La teoría había dado por supuesto que todos los NMS germinados en la sociedad civil postindustrial y occidental eran retoños de un árbol ideológico único y coherente: el de la nueva izquierda. La inclusión de otros fenómenos no occidentales, religiosos o de signo reaccionario echaba por tierra esa presunción. Pero es que este argumento ni siquiera era sostenible para ese reducido núcleo de movimientos surgidos al calor del revisionismo izquierdista occidental de los sesenta. Su propia naturaleza de movimientos de nicho hacía imposible su integración perfecta en un todo ideológico coherente. Lo que se producía en la realidad era una serie de complejos encabalgamientos y

yuxtaposiciones entre ideologías y participantes que fragmentaban completamente el campo de análisis haciendo muy difícil construir, como se pretendía, una teoría basada en la identidad hacia un discurso; así, dos movimientos pueden tener una parte de sus activistas en común mientras otra parte puede ser muy diferente, incluso ideológicamente opuesta. Para participar en un movimiento gay se tiene solo que estar de acuerdo con el derecho a la igualdad de trato para todas las personas con independencia de su orientación sexual. Ni siquiera se tiene por qué ser gay y la militancia es compatible con ser o no ecologista, o con ser o no de izquierdas, con apoyar o no el altermundialismo o la paz.

CAPÍTULO 3

EL SIGLO XXI: ENFOQUE ECLÉCTICO Y MULTIDISCIPLINAR Y NUEVOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Toda aquella batería de críticas no podía acabar más que en la aceptación de que un paradigma teórico unívoco y general que diera cuenta de todos los movimientos sociales era misión casi imposible (Buechler, 1997). Aun así, no ha faltado quien, ya en el siglo XXI, lo ha intentado e incluso ha añadido un neologismo al ya rico acervo de la sociología: el de nuevos nuevos movimientos sociales (MacKenzie, 2004; Thörn y Wettergren, 2007; Feixa *et al.*, 2009). Este nuevo enfoque se reconoce, como la propia sociología contemporánea, ecléctico y multidisciplinar. Se trata de integrar los aportes de todas las disciplinas sociales en un marco teórico sistémico que recoja y articule el enfoque marxista y de la estructura (dando cuenta de las constricciones impuestas a los fenómenos sociales por la economía política y la función que cumplen los movimientos en el sistema social) con el enfoque culturalista y de la agencia (considerando al mismo tiempo los movimientos como dotados de una lógica simbólica propia y explorando la perspectiva micro de

los movimientos, tanto a nivel colectivo, con su *locus* en la comunidad, como a nivel de los individuos [la dimensión psicológica del fenómeno]). Con estas premisas, los estudios más recientes han identificado una serie de características, no necesariamente todas ellas nuevas, que definen a los movimientos sociales contemporáneos, quiera o no otorgárseles la etiqueta de NNMS:

a) Difuminación categorial.

Es analíticamente improcedente clasificar los movimientos en moldes categoriales nítidos, pues la mayoría de ellos trascienden esas fronteras. Así, fenómenos como el pentecostalismo (Bastian, 1999; Amat y Pérez, 2004), el fundamentalismo islámico (Burke, 1990; Castells, 1996; Lübeck, 2000; Sutton y Vertigans, 2006) o el indianismo político (Whitten, 2003; Cleary y Steigenga, 2004; Ullán, 2008; Becker, 2010) tienen, sin contradicción, una dimensión política y religiosa a la vez (que en los tres casos es, además, milenarista, y en los dos últimos casos es, por añadidura, una forma de nativismo). Las yuxtaposiciones categoriales son la norma, no la excepción: el pentecostalismo ha sido considerado por algunos como una especie de feminismo en clave religiosa (Gill, 1990; Hallum, 2003) mientras el islamismo puede ser interpretado como una resistencia a la erosión del patriarcado (Castells, 1996; Moallem, 2005). En el indianismo se articulan la lucha por una identidad étnica específica, lo que haría de él una forma de comunitarismo excluyente, con un programa ecologista (Toledo, 1992; Ulloa, 2001) y altermundialista de alcance global (Brysk, 1996; Johnston y Almeida, 2006; Ullán, 2008) que se propone de forma incluyente para el conjunto de la sociedad, no solo a nivel nacional sino mundial. El pentecostalismo y otra serie de cultos protestantes son considerados por algunos como una organización que, a partir de la ética del trabajo,

combina muy eficazmente sus objetivos religiosos con una agenda de desarrollo económico que se está revelando con capacidad de mejorar sustancialmente la productividad y la calidad de vida de muchas comunidades (Flora, 1980; Alexander, 1991).

b) Fase postpostpolítica.

La mayoría de los NNMS refuta la tesis postpolítica elaborada en los setenta y ochenta. Ello no quiere decir que renuncien a la reconquista de la autonomía subjetiva o de la vida cotidiana. Lo que quiere decir es que han traído la política hasta esos terrenos. Han politizado absolutamente todos los rincones de la vida social. Han comprendido que la renuncia a hacer política era el camino más directo hacia el fracaso de sus objetivos. Y para evitar ese fracaso se han dotado de un grado suficiente de institucionalización, con el objetivo de maximizar su efectividad en procesos como el reclutamiento, la concienciación, la formación de activistas y líderes, la movilización de sus bases, la obtención de recursos (financiación, *know how*) públicos y privados, las campañas de *lobbismo*, etc. Las formas de institucionalización son enormemente variadas y van desde las clásicas como el sindicato (Ackers, 1998), el partido político (Ullán, 2008) o, por qué no, el movimiento guerrillero, como el del EZLN en Chiapas (Barmeyer, 2003) o Al Qaeda en el mundo musulmán (Sutton y Vertigans, 2006) (refutando la tesis de la teoría de los NMS que consideraba como una característica inherente a los mismos la exclusión de las acciones violentas), a la asociación de vecinos (Frederickson, 1973; Castells, 1977a), la cooperativa (Vieta, 2010), la ONG altamente profesionalizada y multinacionalizada (como Oxfam o Greenpeace) (Fisher, 1997), la ONG popular y local (Nyoni, 1997), la red de *think tanks* (como los altermundialistas de ATTAC)

(Ancelovici, 2002), la Iglesia o comunidad religiosa (Bastian, 1999; Amat y Pérez, 2004), el congreso asambleario internacional (como el movimiento altermundialista organizado en torno al Fórum Social Mundial) (Fisher y Ponniah, 2003) o la página web (como Wikileaks) (Ludlow, 2010).

Pero, de nuevo, las fronteras entre estas categorías organizativas son porosas y admiten numerosas combinaciones. Tenemos, así, partidos políticos, como el Movimiento V República de Hugo Chávez en Venezuela, o el Partido de los Trabajadores de Brasil, que incorporan en su estructura representantes y programas de los movimientos sociales, dando nacimiento a un nuevo híbrido partido-movimiento social (McCoy, 1999). Existen movimientos sindicalistas como la Confederacion Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia que funcionan al mismo tiempo como organización indígena y del cual nace un partido político indianista, el Movimiento Indio Pachacuti (MIP) (Hanhn, 1996; Ullán, 2008); o, de nuevo en Bolivia, un partido indigenista que finalmente no es oposición al sistema sino que, con su programa identitario y milenarista (Ullán, 2008), ha conquistado el poder del gobierno de la nación y se ve ahora obligado a gobernar para todos, indios y no indios (Kohl, 2010). Otros movimientos políticos se apoyan en la red de iglesias pentecostales, como el Movimiento Cambio 90 de Fujimori (Bastian, 1999; Amat y Pérez, 2004), o el del Front Populaire Ivoirien de Laurent Gbagbo en Costa de Marfil (Giblehon, 2010). Los movimientos sociales encuentran también un amplificador y legitimador de sus propuestas en los organismos de las Naciones Unidas (como por ejemplo la promoción del Turismo Comunitario [Maldonado, 2005]).

c) Extensión del activismo a nuevas dimensiones sociales.

El número potencial de nichos de actuación de los movimientos sociales no ha hecho más que seguir creciendo: turismo (McGehee, 2002, Ullán *et al.*, 2016), educación (Howard, 2009), comercio internacional (Ullán, 2012) o campañas por la libertad en internet (Ludlow, 2010) son algunas de las dimensiones que los sociólogos están explorando en la actualidad. Es imposible hacer una lista exhaustiva de todas ellas.

d) Tendencia a la globalización a través de la arquitectura reticular del espacio de los flujos.

Seguimos encontrando movimientos cuyo alcance es puramente local, pero suelen ser excepción. Lo más común es la alianza y sinergia en redes descentralizadas, abiertas, yuxtapuestas con otras redes, de alcance nacional o mundial, gracias a la facilidad de las comunicaciones, tanto físicas como virtuales, ofrecida por los avances tecnológicos de la última década (vuelos *low cost* e internet). Son los movimientos que aprovechan y se mueven en el castellsiano espacio de los flujos (Castells, 1996). Quizá el más paradigmático sea el movimiento antiglobalización o altermundialismo (Ancelovici, 2002; Porta, 2008), pero el número es inabarcable. Las iglesias pentecostales, el fenómeno de conversión religiosa más masivo de las últimas décadas, están organizadas en una red flexible de alcance global (Robins, 2004; Miller, 2007). Lo mismo puede decirse de Al Qaeda, que opera con un sistema de células autónomas en red parecido al sistema económico de franquicias (Sutton y Vertigans, 2006), del movimiento ecologista o del indianismo, que es al mismo tiempo particularista y panamericano (Varese, 1997). Los NNMS han dado la vuelta al viejo eslogan de los setenta sin anularlo; a la consigna *Act locally, think globally* se suman ahora la simétrica de *Think locally, act globally*, pero

también una tercera *Think globally, act globally*. Todos los movimientos, por pequeños y localizados que sean, tratan de tejer alianzas con el exterior y de mostrar sus reivindicaciones en el escaparate mundial de la red de redes, la World Wide Web. También tratan de concienciar al exterior para poder actuar sobre los cambios interiores y viceversa. Así, el movimiento indianista se postula como la solución no solo para los indios sino para las sociedades en vías de desarrollo en general, con su filosofía económica postmaterialista del Sumak Kawsay o Buen Vivir (que, por cierto, echa por tierra la teoría de Inglehart que afirmaba que este tipo de valores solo podían surgir en sociedades de afluencia [Inglehart, 1990]), y para fenómenos planetarios como el calentamiento global, a través de su ecologismo místico (Ullán, 2008).

La irrupción de internet ha dado lugar también a una nueva forma de activismo: el movimiento virtual, que solo existe en la red y que utiliza solo la red (es el caso del movimiento de *hackers* Anonymous atacando los sitios *web* de ciertas empresas que habían mostrado su apoyo al arresto de Julian Assange [Ludlow, 2010] o más recientemente, las webs del Estado Islámico). En otros casos, como en las revueltas de la Primavera Árabe el ciberactivismo se combina con la movilización física en la calle (Gause, 2011).

e) Compatibilidad y necesidad de articular todos los enfoques teóricos.

La enorme complejidad de los fenómenos sociales nos enseña que ningún enfoque es incompatible con los demás y que todos arrojan luz sobre la realidad. Si una cierta explicación estructural y de conjunto es aún posible con las herramientas de la economía política, esta tendrá después que desplegarse para explicar cada movimiento concreto desde su contexto y articular este con el marco del sistema-mundo global. Ese contexto puede incluir la

estructura político-económica local, pero también la dimensión cultural *ad hoc*. La explicación culturalista es fundamental y ahí entra tanto el estudio semiológico de los símbolos y de los discursos como la psicología social de las emociones y de la cognición. En otros trabajos he mostrado cómo el discurso y la praxis de los movimientos milenaristas religiosos pueden utilizarse como herramienta para identificar fracturas en la estructura social real (Ullán, 2002, 2007). Discursos, emociones e identidades colectivas que no invalidan en absoluto el enfoque de la elección racional, en todo caso lo acotan.

Así, la llamada teoría del mercado religioso ha explicado con bastante acierto cómo hoy en día, en aquellas sociedades donde hay libertad de credo las distintas religiones compiten entre sí por segmentos de mercado de forma muy similar a las empresas, de modo que los individuos escogen entre unas y otras opciones de manera muy parecida a como lo hacen como consumidores de otros productos, es decir, con una mezcla de libertad y constricción, estando sus decisiones mediatizadas por sus filtros culturales previos (Vallverdú, 2001; Pearce *et al.*, 2010). Esta teoría es una mutación postmoderna de las teorías funcionalistas de la elección racional y un ejemplo del carácter sincrético de la ciencia sociológica actual, dispuesta a beber de todas las fuentes. La teoría del mercado religioso toma un marco claramente funcionalista y lo adapta a un enfoque culturalista, y puede ampliarse perfectamente para abarcar cualquier tipo de discurso ideológico y después articularse con una teoría estructural para llegar a conclusiones como las siguientes: entre los segmentos de la sociedad o países con mayores grados de secularización, la gente que desea involucrarse en un movimiento social tiende a optar mayoritariamente por uno de tipo laico; entre los segmentos sociales con menores grados de secularización (por ejemplo, entre los indígenas americanos o poblaciones

africanas) la gente opta más por un movimiento religioso o por una combinación secular/religiosa. Y dentro de este segundo grupo, el filtro cultural también actúa: es muy poco probable que un campesino latinoamericano, socializado en una tradición cristiana, escoja convertirse al Islam aunque se le publicite el mensaje, y preferirá en cambio, ante la tesitura de cambiar de religión, alguna de las innumerables ofertas cristianas que se le ofrecen. Sin embargo, la existencia de comunidades de indios musulmanes en Chiapas, si bien extremadamente minoritarias (Morquecho, 2004), demuestra que todo producto tiene un mercado, aunque sea un micronicho. En otro orden de cosas, teorías como la de la movilización de recursos o la de la oportunidad política siguen todavía siendo útiles y válidas, siempre y cuando no se pretenda hacer de ellas marcos teóricos absolutos con voluntad de explicarlo todo.

BIBLIOGRAFÍA

ACKERS, Peter y PAYNE, Jonathan (1998): "British Trade Unions and Social Partnership: Rhetoric, Reality and Strategy", en *International Journal of Human Resource Management*, vol. 9, nº 3, pp. 529-550.

ALEXANDER, Bobby C. (1991): "Correcting Misinterpretations of Turner's Theory: An African-American Pentecostal Illustration", *Journal for the Scientific Study of Religion*, pp. 26-44.

ALEXANDER, J. y SMITH, P. (2001): *The strong program in cultural theory: elements of a structural hermeneutics*, EE UU, Springer, pp. 135-150.

ALEXANDER, J. C. (2003): *The meanings of social life: A cultural sociology*, Nueva York, Oxford University Press.

ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina y ESCOBAR, Arturo (eds.) (1998): *Cultures of politics/politics of cultures: Re-visioning Latin American social movements*, Boulder, CO, Westview Press.

AMAT, Oscar y PÉREZ, Luis (2004): "Carisma y política: motivaciones para la acción política en el Perú contemporáneo", en Dorothea Ortmann (ed.), *Anuario de ciencias de la religión: las religiones en el Perú de hoy*, Nuevos Movimientos Sociales, pp. 36-65.

AMIN, Ash (1994): *Post-fordism: A Reader*, Londres, Blackwell Publishing.

ANCELOVICI, Marcos (2002): "Organizing against Globalization: the Case of ATTAC in France", *Politics & Society*, vol. 30, nº 3, pp. 427-463.

BARMEYER, Niels (2003): "The Guerrilla Movement as a Project: An Assessment of Community Involvement in the EZLN", *Latin American Perspectives*, pp. 122-138.

BASTIAN, Jean-Pierre (1999): "Los nuevos partidos políticos confesionales evangélicos y su relación con el Estado en América Latina", *Estudios sociológicos*, pp. 153-173.

BECKER, Marc (2010): *Pachakutik: Indigenous Movements and Electoral Politics in Ecuador*, Rowman & Littlefield Publishers.

BELL, Daniel (1967a): "Notes on the post-industrial society" (I), *The Public Interest*, (6), 24.

— (1967b): *The Post-Industrial Society: A Speculative View*, en Elizabeth Hutchings (ed.), *Scientific Progress and Human Values*, Nueva York, Elsevier.

BENFORD, Robert D. y SNOW, David A. (2000): "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment", *Annual Review of Sociology*, pp. 611-639.

BERRY, Jeffrey M. (1993): "Citizen Groups and the Changing Nature of Interest Group Politics in America", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, pp. 30-41.

BIORCIO, R. y NATALE, P. (2013): *Politica a 5 stelle: idee, storia e strategie del movimento di Grillo*, Feltrinelli Editore.

BLEE, Kathleen M. (2007): "Ethnographies of the Far Right", *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 36, nº 2, pp. 119-128.

BLUMER, Herbert (1946): "Collective Behavior", en Alfred McClung Lee y Robert Ezra Park, *New Outline of the Principles of Sociology*, Nueva York, Barnes & Noble, pp. 67-121.

— (1986): *Symbolic Interactionism: Perspective and method*, University of California Press.

BONEFELD, Werner y HOLLOWAY, John (1991): *Post-Fordism & Social Form: A Marxist Debate on the Post-Fordist State*, Palgrave.

BOURDIEU, P. (1966): *The sentiment of honour in Kabyle society. Honour and shame: The values of Mediterranean society*, pp. 191-241.

— (1979): *Les trois états du capital culturel. Actes de la recherche en sciences sociales*, 30(1), pp. 3-6.

— (1983): "Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital", en Reinhard Kreckel, *Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt, Sonderheft 2)*, Gotinga, Otto Schartz & Co., pp. 183-98.

— (1984): *Homo academicus*, París, Editions de Minuit.

BRAND, Karl-Werner (1990): "Cyclical Aspects of New Social Movements: Waves of Cultural Criticism and Mobilization Cycles of New Middle-class Radicalism", en Russell J. Dalton y Manfred Kuechler (ed.), *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, Cambridge, Polity Press, pp. 23-42.

BRYSK, Alison (1996): "Turning Weakness into Strength: the Internationalization of Indian Rights", *Latin American Perspectives*, pp. 38-57.

BUECHLER, Steven (1997): "New Social Movement Theories", en Steven M. Buechler y Frank Kurt Cylke, *Social Movements: Perspectives and Issues*, McGraw-Hill Humanities/Social Sciences/Languages, pp. 10-40.

BURKE, Edmund; ABRAHAMIAN, Ervand y LAPIDUS, Ira Marvin (eds.) (1988): *Islam, Politics, and Social Movements*, University of California Press.

BYRNE, Paul (1997): *Social Movements in Britain*, Londres, Routledge.

CALHOUN, C. (1993): "'New social movements' of the early nineteenth century", *Social Science History*, pp. 385-427.

CARDEN, Marion Lockwood (1974): *The New Feminist Movement*, Nueva York, Russell Sage.

CASTELLS, Manuel (1977a): "Les conditions sociales d'émergence des mouvements sociaux urbains (à partir d'une enquête exploratoire sur les luttes urbaines dans la région Parisienne, 1968-73)", *Revue internationale de recherche urbaine et régionale*, vol. 1, nº 1, pp. 45-60.

— (1977b): "Marginalité urbaine et mouvements sociaux au Mexique: le mouvement des 'posesionarios' dans la ville de Monterrey", *Revue internationale de recherche urbaine et régionale*, vol. 1, nº 1, pp. 145-150.

— (1983): "Crisis, Planning and the Quality of Life: Managing the New Historical Relationships between Space and Society", *Environment and Planning D: Society and Space* 1(1), pp. 3-21.

— (1989): *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban Regional Process*, Oxford, Blackwell.

— (1996): *The Rise of the Network Society: The Information Age: Economy, Society and Culture*, Oxford, Blackwell.

— YAZAWA, S. y KISELYOVA, E. (1995): "Insurgents against the global order: a comparative analysis of the Zapatistas in Mexico, the American militia and Japan's AUM Shinrikyo", *Berkeley Journal of Sociology*, pp. 21-59.

CATTELL, V. (2001). "Poor people, poor places, and poor health: the mediating role of social networks and social capital", *Social science & medicine*, 52(10), pp. 1501-1516.

CYRULNIK, Boris y MORIN, Edgar (2004): *Dialogue sur la nature humaine*. Editions de l'Aube.

CLEARY, Edward L. y STEIGENGA, Timothy J. (eds.) (2000): *Resurgent Voices in Latin America: Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*, Rutgers University Press.

COHEN, Jean L. (1985): "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements", *Social Research*, pp. 663-716.

COHEN, Robin y RAI, Shirin (2000): *Global Social Movements: Towards a Cosmopolitan Politics*, Londres, The Athlone Press.

COLPE, Carsten (1977): "Syncretism and Secularization: Complementary and Antithetical Trends in New Religious Movements?", *History of Religions*, pp. 158-176.

CRONIN, Ciaran, (1996): "Bourdieu and Foucault on power and modernity", *Philosophy & social criticism*, vol. 22, nº 6, pp. 55-85.

CROTHERS, L. (2004): *Rage on the right: The American militia movement from Ruby Ridge to homeland security*, Rowman & Littlefield Publishers.

CUNHA, Euclides da (1902): *Os Sertões*, Laemmert, Río de Janeiro.

DAWSON, Lome L. (1998): "Anti-modernism, Modernism, and Postmodernism: Struggling with the Cultural Significance of New Religious Movements", *Sociology of Religion*, vol. 59, nº 2, pp. 131-156.

DAY, R. J. (2005): *Gramsci is dead: Anarchist currents in the newest social movements*, Londres, Pluto Press.

DEBORD, Guy (2006 [1957]): *Report on the Construction of Situations. Situationist International Anthology*, Berkeley, California, Bureau of Public Secrets.

— (1967): *La société de l'espectacle*, París, Editions Buchet-Chastel.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix (1972): *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Nueva York,Viking.

D'ÉPINAY, Christian Lalive (1971): "Religion, culture et dépendance en Amérique Latine", *Archives de sociologie des religions*, pp. 121-141.

ESCOBAR, Arturo, y ALVAREZ, Sonia (eds.) (1992): "The Making Of Social Movements", en *Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*, Boulder, Westview Press.

ETZIONI, Amitai (1995): *The Spirit of Community: Responsibilities and the Communitarian Agenda*, Londres, Fontana.

EYERMAN, Ron (1984): "Social Movements and Social Theory", *Sociology*, vol. 18, no 1, p. 71-82.

FARIN, K. (ed.) (1996). *Skinhead: a way of life: eine Jugendbewegung stellt sich selbst dar*, vol. 1, Berlín, Europaische Verlaganstalt.

FEIXA, Carles; PEREIRA, Inês y JURIS, Jeffrey S. (2009): "Global Citizenship and the 'New, New' Social Movements: Iberian Connections", *Young*, vol. 17, nº 4, pp. 421-442.

FISHER, William F. (1997): "Doing Good? The Politics and Antipolitics of NGO Practices", *Annual Review of Anthropology*, pp. 439-464.

FISHER, William F. y PONNIAH, Thomas (ed.) (2003): *Another World is Possible: Popular Alternatives to Globalization at the World Social Forum*, Nueva York, Zed Books.

FLACKS, Richard (1967): "The Liberated Generation: An Exploration of the Roots of Student Protest", *Journal of Social Issues*, vol. 23, nº 3, pp. 52-75.

FLORA, Cornelia Butler (1980): "Pentecostalism and Development: The Colombian Case", en Stephen D. Glazier, *Perspectives on Pentecostalism: Case Studies from the Caribbean and Latin America*, Washington, DC, University Press of America.

FOUCAULT, M. (1963): *Naissance de la clinique. Une archeologie du regard medical*, París, PUF.

— (1966): *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard.

— (1969): *L'archéologie du savoir*, NRF, Gallimard.

— (1974): "Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir" en *Dits et Ecrits*, vol. 2, París, Gallimard, 1994, pp. 523-524.

— (1975): *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*, París, Gallimard.

— (1976): *La volonté de savoir: Histoire de la sexualité 1*, París, Gallimard.

— (2000): *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial.

FRANK, Andre Gunder y FUENTES, Marta (1989): "Ten Theses on Social Movements", *World Development*, vol. 17, nº 2, pp. 179-191.

FUKUDA-PARR, Sakiko (2003): "The Human Development Paradigm: Operationalizing Sen's Ideas on Capabilities". *Feminist Economics*, vol. 9, nº 2-3, pp. 301-317.

GAMSON, William A. (1975): *The Strategy of Social Protest*, Homewood, IL, Dorsey Press.

GAUSE III, F. Gregory (2011): "Why Middle East Studies Missed the Arab Spring: The Myth of Authoritarian Stability", *Foreign Affairs*, vol. 90, pp. 81-90.

GAVENTA, John (2003): *Power after Lukes: a review of the literature*, Brighton, Institute of Development Studies.

GIERKE, Otto y TROELTSCH, Ernst (1950): *Natural Law and the Theory of Society: 1500-1800*, Cambridge University Press.

GILL, Lesley (1990): "'Like a Veil to Cover them': Women and the Pentecostal Movement in La Paz", *American Ethnologist*, vol. 17, nº 4, pp. 708-721.

GITLIN, Todd (1980): *The Whole World is Watching: Mass Media in the Making & Unmaking of the New Left*, University of California Press.

GLAZIER, Stephen D. (1980): *Perspectives on Pentecostalism: Case Studies from the Caribbean and Latin America*, Washington, DC, University Press of America, pp. 81-93.

GOFFMAN, Edwin (1974): *Frame Analysis*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

GOODWIN, Jeff; JASPER, James M. y POLLETTA, Francesca (eds.) (2001): *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*, University of Chicago Press.

GRAEBER, D. (2002): "The new anarchists", *New left review*, 13(1), pp. 61-73.

GREBLO, E. (2011): *La filosofia di Beppe Grillo: il Movimento 5 stelle*, Mimesis.

GUIBLEHON, Bony (2010): *Le pouvoir-faire: religion, politique, ethnicité et guérison en Côte d'Ivoire*, l'Harmattan.

GUIDO, Rafael y FERNÁNDEZ, Otto (1989): "El juicio al sujeto: un análisis de los movimientos sociales en América Latina", *Revista mexicana de sociología*, pp. 45-76.

GURR, Ted R. (1970): *Why Men Rebel*, Princeton University Press.

HABER, Paul Lawrence (1996): "Identity and Political Process: Recent Trends in the Study of Latin American Social Movements", *Latin American Research Review*, vol. 31, nº 1, pp. 171-188.

HABERMAS, Jurgen (1981): "New Social Movements", *Telos* 49, pp. 33-37.

— (1987): *The Theory of Communicative Action. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Boston, Beacon Press.

HAHN, Dwight R. (1996): "The Use and Abuse of Ethnicity: The Case of the Bolivian CSUTCB", *Latin American Perspectives*, vol. 23, nº 2, pp. 91-106.

HALL, Stuart (2010): "Life and Times of the First New Left", *New Left Review*, vol. 61, nº 1, p. 177-196.

HALLUM, Anne Motley (2003): "Taking Stock and Building Bridges: Feminism, Women's Movements and Pentecostalism in Latin America", *Latin American Research Review*, vol. 38, nº 1, p. 169-186.

HANNIGAN, John A (1991): "Social Movement Theory and the Sociology of religion: Toward a New Synthesis", *Sociology of Religion*, vol. 52, nº 4, pp. 311-331.

HAYASHI, Yujiro (1970): "Perspectives on Postindustrial Society", University of Tokyo Press.

HOSBAWN, Erik (1959): *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester University Press.

HOWARD, Rosaleen (2009): "Education Reform, Indigenous Politics, and Decolonisation in the Bolivia of Evo Morales", *International Journal of Educational Development*, vol. 29, nº 6, pp. 583-593.

INGLEHART, Ronald (1971): "The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-industrial Societies", *American political science review*, vol. 65, nº 04, pp. 991-1017.

— (1990): *Culture shift in advanced industrial society*, Princeton University Press.

— (2008): "Changing Values among Western Publics from 1970 to 2006", *West European Politics*, 31(1-2), pp. 130-46.

JENKINS, P: (2000): *Mystics and Messiahs: Cults and New Religions in American History*, Oxford University Press.

JESSOP, BOB (1988): "Regulation Theory, Post Fordism and the State: More than a Reply to Werner Bonefield", *Capital & Class*, vol. 12, nº 1, pp. 147-168.

JOHNSTON, Hank y KLANDERMANS, Bert (eds.) (1995): *Social Movements and Culture*, University of Minneapolis, Minnesota, Minnesota Press.

JOHNSTON, Hank y ALMEIDA, Paul (ed.) (2006): *Latin American Social Movements: Globalization, Democratization, and Transnational Networks*, Rowman & Littlefield.

KAHN, H. (1970): "The 'Emergent United States'... postindustrial society", *The Management of Information and Knowledge. A compilation of papers prepared for the eleventh meeting of the Panel on Science and Technology, Committee on Science and Astronautics, US House of Representatives*, Washington, US Government Printing Office, pp. 17-40.

KATSIAFICAS, George (1987): *The Imagination of the New Left*, Boston, South End.

KAUFFMAN, Leslie A. (1990): "The Antipolitics of Identity", *Socialist Review*, vol. 20, nº 1, pp. 67-80.

KAWACHI, I.; KENNEDY, B. P. y WILKINSON, R. G. (1999): "Crime: social disorganization and relative deprivation", *Social science & medicine*, 48(6), pp. 719-731.

KERBO, Harold R. (1982): "Movements of 'Crisis' and Movements of 'Affluence': A Critique of Deprivation and Resource Mobilization Theories", *Journal of Conflict Resolution*, vol. 26, nº 4, pp. 645-663.

KLANDERMANS, Bert y OEGEMA, Dirk (1987): "Potentials, Networks, Motivations, and Barriers: Steps towards Participation in Social Movements", *American Sociological Review*, pp. 519-531.

KLANDERMANS, Bert y ROGGEBAND, Conny (2007): *Handbook of Social Movements across Disciplines*, Springer.

KLAPP, Orrin Edgar (1969): *Collective Search for Identity*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.

KNAUFT, B. M. (1978): "Cargo cults and relational separation", *Cross-Cultural Research*, 13(3), pp. 185-230.

KÖBBEN, Andreas Johannes Franciscus (1960): *Prophetic Movements as an Expression of Social Protest*, International Archives of Ethnography, 49, pp.117-64.

KOHL, Benjamin (2010): "Bolivia under Morales: A Work in Progress", *Latin American Perspectives*, vol. 37, nº 3, pp. 107-122.

LACLAU, Ernesto (1985): "New Social Movements and the Plurality of the Social", en David Slater (ed.), *New Social Movements and the State in Latin America*, Amsterdam, CEDLA.

LANG, Kurt y LANG, Gladys Engel (1961): *Collective Dynamics*, Nueva York, Crowell.

LANGER, E. (1990): "The American neo-Nazi movement today", *The Nation*, *251*(3), 82-107.

LANGER, Erick D. (2003): *Contemporary Indigenous Movements in Latin America*, Rowman & Littlefield Publishers.

LANTERNARI, Vittorio (1960): *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, París, Maspero.

LARAÑA, Enrique (1993): *Los movimientos sociales en España (1960-1990): un análisis de tendencias sociales en España*, Madrid, Fundación BBV.

— JOHNSTON, Hank y GUSFIELD, Joseph R. (ed.) (1994): *New Social Movements: From Ideology to Identity*, Temple University Press.

LATTAS, A. (2000): *Telephones, cameras and technology in West New Britain cargo cults*, Oceania, pp. 325-344.

LAZZARATO, Maurizio (2002): "From Biopower to Biopolitics", *The Warwick Journal of Philosophy*, vol. 13, pp. 112-125.

LEGGEWIE, Claus (1968): *A laboratory of postindustrial society. 1968: The World Transformed*, pp. 277-294.

LEVINE, Robert M. (1992): *Vale of Tears: Revisiting the Canudos Massacre in Northeastern Brazil, 1893-1897*, Berkeley, University of California Press.

LINDSTROM, L. (1993): *Cargo cult: strange stories of desire from Melanesia and beyond*, University of Hawaii Press.

LINSTONE, H. A. (1970): "A university for the postindustrial societ", *Technological Forecasting*, 1(3), 263-281.

LIPSKY, Michael (1968): "Protest as a Political Resource", *The American Political Science Review*, pp. 1144-1158.

LO, Clarence Y.H. (1982): "Counter-movements and Conservative Movements in the Contemporary US", *Annual Review of Sociology*, pp. 107-134.

LUBECK, Paul (2000): "The Islamic Revival. Antinomies of Islamic Movements under Globalization", en Robin Cohen y Shirin Rai, *Global Social Movements: Towards a Cosmopolitan Politics*, Londres, The Athlone Press.

LUDLOW, Peter (2010): *Wikileaks and the Hacktivist Culture*, The Nation. Disponible en http://xa.yimg.com/kq/groups/7669895/771113000/name/Wikileaks.pdf

LUKE, Timothy W. y WHITE, Stephen K. (1985): "Critical Theory, the Informational Revolution, and an Ecological Path to Modernity", en John Forester (ed.), *Critical Theory and Public Life*, Boston, MA, MIT Press, pp. 22-53.

LYOTARD, J. F. (1979): *La condition postmoderne*, París, Les éditions de Minuit, p. 54.

MACKENZIE, John (2004): "The Continuing Avalanche of Historical Mutations: The New 'New Social Movements'", *Social alternatives*, vol. 23, nº 1, p. 50.

MALDONADO, Carlos (2005): *Pautas metodológicas para el análisis de experiencias de turismo comunitario*, Ginebra, Organización Internacional del Trabajo, SEED work paper nº 73.

MARCUSE, Herbert (1955): *Eros and Civilization*, Boston, Beacon Press.

MAROSTICA, Matt (1994): "La Iglesia Evangélica en la Argentina como Nuevo Movimiento Social", *Sociedad y Religión*, nº 12, pp.3-16.

MARQUAND, David (1988): *The Unprincipled Society: New Demands and Old Politics*, Londres, Fontana Press.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1998 [1848]): *Manifiesto comunista*, Barcelona, Crítica.

— (1968 [1867]): *El Capital* (Tomo I) , Fondo de Cultura Económica.

MASLOW, Abraham Harold (1943): "A Theory of Human Motivation", *Psychological Review*, vol. 50, nº 4, pp. 370.

MCADAM, Doug (1982): *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*, University of Chicago Press.

— (1994): *Collective Behavior and Social Movements: Process and Structure. Englewood Cliffs*, NJ, Prentice Hall.

— MCCARTHY, John D. y ZALD, Mayer N. (ed.) (1996): *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge University Press.

MCCARTHY, John D. y ZALD, Mayer N. (1977): "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory", *American Journal of Sociology*. vol. 82, nº 6, pp. 1212-1241.

MCCOY, Jennifer (1999): "Chavez and the End of 'Patriarchy' in Venezuela", *Journal of Democracy*, vol. 10, nº 3, pp. 64-77.

MCGEHEE, Nancy Gard (2002): "Alternative Tourism and Social Movements", *Annals of Tourism Research*, vol. 29, nº 1, pp. 124-143.

MELUCCI, Alberto (1980): "The New Social Movements: A Theoretical Approach", *Social Science Information*, vol. 19, nº 2, pp. 199-226.

— (1985): "The Symbolic Challenge of Contemporary Movements", *Social Research*, pp. 789-816.

— (1996): *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Nueva York, Press Syndicate of the University of Cambridge.

MELZER, Scott (2009): *Gun Crusaders: The NRA's Culture War*, Nueva York, NYU Press.

MERTON, Robert King (1938): "Social Structure and Anomie", *American Sociological Review*, vol. 3, nº 5, pp. 672-682.

MILIBAND, Ralph (1977): *Marxism and Politics*, Oxford University Press.

MILLER, Donald E. y YAMAMORI, Tetsunao (2007): *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*, University of California Press.

MOALLEM, Minoo (2005): *Between Warrior Brother and Veiled Sister: Islamic Fundamentalism and the Politics of Patriarchy in Iran*, Los Angeles, University of California Press.

MORIN, Edgar (1974): El paradigma perdido: el paraíso olvidado, Barcelona, Kairós.

MORQUECHO, Gerardo (2004): *Bajo la bandera del Islam. Un acercamiento a la identidad política y religiosa de los musulmanes en San Cristóbal de las Casas y algunas expresiones de conflicto que se han presentado durante el proceso de construcción de la comunidad islámica en Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, Ediciones Pirata.

MORRIS, Aldon y HERRING, Cedric (1984): *Theory and Research in Social Movements: A Critical Review*, CRSO Working Paper #307.

NAYAK, A. (1999): "Pale Warriors': skinhead culture and the embodiment of white masculinities", *Explorations In Sociology*, 52, 71-99.

NISHID, Makoto (2005): *Strömungen in den Grünen (1980-2003): eine Analyse über informell-organisierte Gruppen innerhalb der Grünen*, Münster, Lit.

NYONI, Sithembiso (1987): "Indigenous NGOs: Liberation, Self-reliance, and Development", *World Development*, vol. 15, pp. 51-56.

OBERSCHALL, Anthony (1995): *Social Movements: Ideologies, Interests, and Identities*, New Brunswick, Transaction Publishers.

OFFE, Claus (1985): "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics", *Social Research*, pp. 817-868.

OLSON, Mancur (1965): *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

OTTO, T. (2009): "What happened to cargo cults? Material religions in Melanesia and the West", Social Analysis, 53(1), 82-102.

PÁEZ, D.; JAVALOY, F.; WLODARCZYK, A.; ESPELT, E. y RIMÉ, B. (2013): "El movimiento 15-M: sus acciones como rituales, compartir social, creencias, valores y emociones", *Revista de Psicología Social*, 28(1), pp. 19-33.

PAPPI, Franz Urbano y TERWEY, Michael (1982): "The German Electorate: Old Cleavages and New Political Conflicts", en Herbert Döring y Gordon Smith (eds.), *Party Government and Political Culture in Western Germany*, Londres, Macmillan, pp. 174-196.

PARK, Robert Ezra (1946): *An Outline of the Principles of Sociology*, Nueva York, Barnes & Noble.

PARKIN, Frank (1968): *Middle Class Radicalism*, Manchester University Press.

PEARCE, I. I.; FRITZ, John y DAVIS, Paul (2010): "Entrepreneurial Orientation and the Performance of Religious Congregations as Predicted by Rational Choice Theory", *Entrepreneurship Theory and Practice*, vol. 34, nº 1, pp. 219-248.

PICHARDO, Nelson (1997): "New Social Movements: A Critical Review", *Annual Review of Sociology*, pp. 411-430.

PLOTKE, David (1990): "What's So New About Social Movements?", *Socialist Review*, vol. 20, nº1, pp. 81-102.

PORTA, Donatella della (2008): "L'altermondialisme et la recherche sur les mouvements sociaux. Quelques réflexions", *Cultures & Conflits*, nº 70, pp. 13-31.

ROCARD, Michel (1987): *Le Cœur à l'ouvrage*, París, Seuil.

RUNCIMAN, Walter Garrison (1966): *Relative Deprivation and Social Justice : a Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth-century England*, University of California Press.

SLATER, David (ed.) (1985): *New Social Movements and the State in Latin America*, Amsterdam, CEDLA.

SMELSER, Neil J. (1963): *Theory of Collective Behavior*, Glencoe, Ill, Free Press.

RIESMAN, D. (1958): "Leisure and work in post-industrial society", *Mass Leisure. Glencoe (III)*, 363-385.

ROBBINS, Joel (2004): "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity", *Annual Review of Anthropology*, pp. 117-143.

ROBINS, Steven (2006): "From 'Rights' to 'Ritual': AIDS Activism in South Africa", *American Anthropologist*, vol. 108, nº 2, pp. 312-323.

ROOBEEK, Annemieke (1987): "The Crisis in Fordism and the Rise of a New Technological Paradigm", *Futures*, vol. 19, nº 2, pp. 129-154.

SMITH, Paul Chaat y WARRIOR, Robert Allen (1996): *Like a Hurricane: the Indian movement from Alcatraz to Wounded Knee*, Nueva York, The New Press.

SNOW, David A. (*et al.*) (1986): "Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation", *American Sociological Review*, pp. 464-481.

STERN, K. S. (1996): *A force upon the plain: The American militia movement and the politics of hate*, Simon & Schuster.

SUTTON, Philip W. y VERTIGANS, Stephen (2006): "Islamic 'New Social Movements'? Radical Islam, al-Qa'ida and Social Movement Theory", *Mobilization: An International Quarterly*, vol. 11, nº 1, pp. 101-115.

SVORAY, Y. y TAYLOR, N. (1994): *In Hitler's shadow*, Doubleday.

TAM, Henry (1998): *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*, Londres, Macmillan.

TARROW, Sidney G. (1998): *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, Cambridge University Press.

THOMPSON, Edward Palmer (1963): *The Making of the English Working Class*, Nueva York, Vintage Books.

THÖRN, Håkan y WETTERGREN, Åsa (2007): "New, 'New Social Movements'?: Reconsidering the Identity Paradigm in the Context of Globalisation", *Framlagt på Karlstad Seminar on Studying Political Action, 18-20 Oktober*, Karlstads universitet, Suecia.

TILLY, Charles (1978): *From Mobilization to Revolution*, Nueva York, McGraw-Hill.

TOLEDO, Víctor (1992): "Utopía y naturaleza. El nuevo movimiento ecológico de los campesinos e indígenas de América Latina", *Nueva Sociedad*, vol. 122, pp. 72-85.

TOURAINE, Alain (1981): *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*, Cambridge, Cambridge University Press.

TURNER, Ralph H. (1969): "The Theme of Contemporary Social Movements", *British Journal of Sociology*, pp. 390-405.

— y KILLIAN (1957): *Collective Behavior: Englewood Cliffs*, N. J, Prentice-Hall.

TURNER, Christena L. (1995): *Japanese Workers in Protest: an Ethnography of Consciousness and Experience*, University of California Press.

ULLÁN, Javier (2000): "Plurimorfología del fenómeno mesiánico-milenarista: la secuencia histórica de los milenarismos ticuna", *Ensayos sobre milenarismo, Estudios del Hombre*, nº 11, Universidad de Guadalajara, pp. 13-40.

— (2002): "El fenómeno milenarista como revelador de crisis y conflictos sociales. El movimiento de Amalia Bautista entre los nahuas de la Huasteca veracruzana", *Estudios del Hombre,* nº15, Universidad de Guadalajara, pp. 83-105.

— (2007): *Las utopías religiosas como herramienta metodológica en Ciencias Sociales: crisis social, anomia y revitalización en la Sierra Madre Oriental de México*, Alicante, Editorial Club Universitario.

— (2008): "La naturaleza milenarista del discurso indianista latinoamericano: Analizando las contradicciones entre discurso y praxis", *Culturales*, vol. 4, nº 7, pp. 71-100.

— (2012): "La Alianza Bolivariana para las Américas-Tratado de Comercio de los Pueblos (ALBA-TCP): análisis de un proyecto de integración regional latinoamericana con una fuerte dimensión altermundialista", *Estudios Políticos*, nº. 25, pp. 131-170.

ULLÁN, Javier; ALEDO, Antonio y GARCÍA ANDREU, Hugo (2016): "Community Based Tourism and Political Communitarianism in Latin America as Shown in Prainha do Canto Verde (Brazil)", *Latin American Perspectives.*

ULLOA, Astrid (2001): "El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia", en Mauricio Archila y Mauricio Pardo, *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales, pp. 25-50.

VALLVERDÚ, Jaume (2001): "Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad", *Gazeta de Antropología*, vol. 17.

VARESE, Stefano (1997): "Memories of Solidarity: Anthropology and the Indigenous Movement in Latin America", *Cultural Survival Quarterly*, vol. 21, nº 3.

VIETA, Marcelo (2010): "The New Cooperativism", *Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action*, vol. 4, nº 1.

VIVAS, Esther, y ANTENTAS, Josep María (2011): *La rebelión de los indignados: Movimiento 15 M: Democracia Real, ¡ya!*, Editorial Popular.

WALLACE, Anthony F.C. (1956): "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, vol. 58, nº 2, pp. 264-281.

WALLERSTEIN, Immanuel (ed.) (1979): *The Capitalist World-economy*, Cambridge University Press.

WALTER, Stephen (2004): *Think Global, Act Local*, Edimburgo, Luath Press Ltd.

WATERS, Malcom (2002): *Daniel Bell*, Routledge.

WATSON, G. L. (1973): "Social Structure and Social Movements: the Black Muslims in the USA and the Ras-Tafarians in Jamaica", *British Journal of Sociology*, pp. 188-204.

WEBER, Max (1968): *On Charisma and Institution Building*, University of Chicago Press.

WHITTEN, Norman E. (ed.) (2003): *Millennial Ecuador: Critical Essays Cultural Transformations*, University of Iowa Press.

WILKINSON, R. G. y PICKETT, K. E. (2007): "The problems of relative deprivation: why some societies do better than others", *Social science & medicine*, 65(9), 1965-1978.

WORSLEY, Peter (1968): The Trumpet Shall Sound: *A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia*, Nueva York, Schocken Books.

YOUNG, K. y CRAIG, L. (1997): "Beyond White Pride: Identity, Meaning and Contradiction in the Canadian Skinhead Subculture", *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, 34(2), 175-206.

ZALD, Mayer N. y ASH, Roberta (1966): "Social Movement Organizations: Growth, Decay and Change", *Social Forces*, vol. 44, nº 3, pp. 327-341.